
U d'/of OTTAWA
39003001342483

8-14-64

IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET OUVRAGE

25 EXEMPLAIRES DE LUXE

SUR PAPIER DE DAP-CAU,

NUMÉROTÉS DE 1 A 25.

L'AME

DE

DOSTOIEWSKY

Ouvrages de Dmitri MÉREJKOWSKY, publiés aux Éditions Bossard, 43, rue Madame, Paris

Quatorze Décembre, roman traduit par Dumesnil de Gramont, orné d'un portrait de l'auteur, gravé sur bois par Ouvré. Un vol. in-12 Bossard. Prix **6 fr. »**

Le Règne de l'Antéchrist, contenant *Mon Journal sous la Terreur,* par Z. Hippius, traduit par H. Mongault. Un vol. in-12 Bossard. Prix................ **4 fr. 50**

Le Mufle-Roi *(L'Avènement du Cham),* traduit, avec une introduction, par Denis Roche. Un vol. in-12 Bossard. Prix........................ **5 fr. 50**

Théâtre Tragique. *Là Mort de Paul Ier,* traduit par Paul de Chèvremont. — *Le Tsarévitch Alexis.* — *Michel Bakounine.* — *La Joie sera,* traduits par Dumesnil de Gramont. Un vol. in-12 Bossard. Prix.................................. **8 fr. 50**

Compagnons Éternels (critique littéraire), traduit par Maurice. Un vol. in-12 Bossard. Prix...... **5 fr. 50**

Sur le Chemin d'Emmaüs, traduit par Dumesnil de Gramont. Un vol. in-12 Bossard. Prix .... **6 fr. »**

L'Ame de Dostoïewsky, le Prophète de la Révolution russe. Un vol. in-12 Bossard. Prix......... **7 fr. »**

Pour paraître :

Julien l'Apostat ou **La Mort des Dieux,** traduit par Henri Mongault. Seule traduction intégrale et faite en collaboration avec l'auteur. Un vol. in-12 Bossard. Prix........................ **7 fr. 50**

Léonard de Vinci ou **La Renaissance des Dieux,** traduit par Dumesnil de Gramont. Seule traduction intégrale et faite en collaboration avec l'auteur. Un vol. in-12 Bossard. Prix........................ **7 fr. 50**

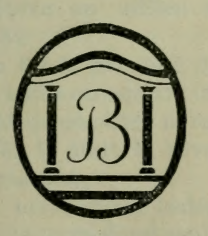
Pierre le Grand, traduit par Maurice. Seule traduction intégrale et faite en collaboration avec l'auteur. Un vol. in-12 Bossard. Prix.................. **7 fr. 50**

DMITRI MÉREJKOWSKY

L'AME DE DOSTOIEWSKY

LE PROPHÈTE DE LA RÉVOLUTION RUSSE

TRADUIT DU RUSSE
PAR
JEAN CHUZEVILLE



ÉDITIONS BOSSARD
43, RUE MADAME, 43
PARIS
1922

LE PROPHÈTE
DE LA
RÉVOLUTION RUSSE

(A L'OCCASION DU JUBILÉ DE DOSTOIEWSKY)

LE 28 janvier 1906, 25 années se seront écoulées depuis la mort de Dostoiewsky. Ne semble-t-il pas d'un fatidique présage qu'il soit mort à la veille du 1er mars, du premier coup de tonnerre de cet orage amoncelé sur nous durant ce dernier quart de siècle, et que la première cérémonie de cet anniversaire soit célébrée au milieu de la tempête enfin déchaînée?

Il portait en lui le principe de cet orage, le principe de ce bouleversement infini, bien qu'il fût ou s'efforçât de paraître le rempart de l'immobilité infinie. Il était la révolution sous le masque de la réaction.

« La future idée russe, indépendante n'est pas née encore ; la terre en est seulement enceinte et se prépare à l'enfanter avec d'atroces tourments », écrivait-il dans les dernières notes de son journal.

Dostoiewsky n'est lui-même que le premier sanglot de ce douloureux enfantement.

« La Russie tout entière est en quelque sorte

à son point culminant, elle vacille sur l'abîme » avait-il écrit déjà en 1878. Lui-même se détournait de cet abîme, résistait, se cramponnait en tremblant aux bords glissants du précipice, à ces prétendus points d'appui du passé qui sont : l'orthodoxie, l'autocratie, le peuple. Mais s'il avait pu discerner ce que nous voyons à présent, eût-il compris que l'orthodoxie, l'autocratie, le peuple tels qu'il les concevait, loin d'être des points d'appui, étaient en réalité trois gouffres sur la voie que la Russie se fraye inéluctablement vers l'avenir? Elle s'est dirigée là où il l'appelait, vers ce qu'il croyait être la vérité. Et voici les fruits de cette vérité. La Russie ne vacille déjà plus, mais roule au fond de l'abîme. L'autocratie tombe en ruines. L'orthodoxie est atteinte plus que jamais de paralysie générale. Quant au peuple russe, la question qui se pose n'est plus celle de sa prépondérance, mais de son existence même au sein des autres nations.

De quel côté serait Dostoiewsky, du côté de la révolution ou de la réaction? Est-ce que vraiment il ne percevrait pas maintenant le souffle des lèvres divines à travers cet ouragan de liberté? Est-ce que vraiment il ne répudierait pas aujourd'hui son grand mensonge en faveur de sa grande vérité?

Dostoiewsky est le prophète de la Révolution russe. Mais, comme il advient souvent avec les prophètes, le sens réel de ses prophéties lui est demeuré caché.

Il existe une contradiction irréductible entre l'écorce extérieure et l'être intime de Dostoiewsky. Au dehors, une coque morte, une pelure de mensonge temporaire ; au-dedans, un vif noyau d'éternelle vérité. Il faut briser la coque pour en extraire le noyau, ce qui ne paraissait point fait pour les dents de la critique

russe. Mais la révolution russe a les dents suffisamment solides : après avoir brisé beaucoup de choses qui paraissaient indestructibles, elle a fini par briser le mensonge politique de Dostoiewsky. Et voici devant nous trois morceaux, les trois faces de ce mensonge : « autocratie », « orthodoxie », « peuple ». Au-delà, l'incorruptible noyau de vérité, la radieuse semence de vie nouvelle, ce petit grain de sénevé duquel germera le grand arbre de l'avenir. Cette vérité est la prophétie sur le Saint-Esprit et sur la Sainte-Chair, sur l'Église et le Royaume du Seigneur à venir.

Peut-être la vérité que je veux faire entendre sur Dostoiewsky, à l'occasion de ce Jubilé, semblera-t-elle cruelle. Mais j'aime Dostoiewsky d'un amour assez enthousiaste pour dire de lui toute la vérité. Il m'est le plus proche et le plus cher de tous les écrivains russes et universels, et non pas à moi seulement. A nous tous qui sommes ses disciples, il a fait le présent le plus haut que l'homme puisse faire à l'homme : il nous a montré la voie vers le Christ à venir. Mais en même temps, c'est tout juste si lui, Dostoiewsky, ne nous a pas fait le mal le plus grand que l'homme puisse faire à l'homme, s'il ne nous a pas séduits de la tentation de l'Antéchrist, non certes par sa faute, car l'unique voie qui conduise vers le Christ à venir est de toutes les voies la plus proche de l'Antéchrist. Nous avons surmonté la tentation ; mais sachant par expérience toute la force de celle-ci, nous devons en préserver ceux qui le suivent dans cette même voie.

Ce n'est pas nous qui jugeons Dostoiewsky, c'est l'histoire qui élève son terrible jugement sur lui ainsi que sur toute la Russie. Mais nous qui l'avons aimé, qui nous sommes perdus avec lui afin de nous sauver avec lui, nous ne

l'abandonnerons pas à ce terrible jugement : nous serons condamnés avec lui ou bien avec lui acquittés. Le jugement qui sera porté sur lui le sera aussi sur nous. Nous ne sommes point les accusateurs, pas même les témoins — nous sommes les complices de Dostoiewsky.

Jusqu'à présent, il semblait qu'il y eût en lui deux figures — celle du Grand Inquisiteur, précurseur de l'Antéchrist, et celle du starets Zocyma, précurseur du Christ. Personne n'a pu décider — parfois Dostoiewsky lui-même l'ignore — laquelle de ces deux figures est l'originale, où est le vrai visage et où le masque. Or, nous le savons. Mais pour reconnaître le visage, il faut arracher le masque. C'est ce que je veux faire.

C'est par Dostoiewsky seulement que l'on peut accuser Dostoiewsky; par Dostoiewsky seulement que l'on peut justifier Dostoiewsky. Avec lui je suis contre lui, avec lui je suis pour lui. Aussi bien ce que je fais, il l'eût fait lui-même.

I

Une fois, dans son enfance, par une claire journée du début de l'automne, comme il se trouvait tout seul à la lisière d'une forêt, il entendit derrière lui, au milieu du silence profond, un grand cri : Au loup ! — et fou d'effroi, criant à tue-tête, il se précipita à travers champs tout droit vers le paysan Mareï en train de labourer ; arrivé là, il se cramponna, d'une main, à son hoyau, de l'autre à sa manche. Celui-ci le calma : « Qu'as-tu? Qu'as-tu? Quel loup? — Il t'a semblé. Va, je ne te laisserai pas prendre par le loup. Que le Christ soit avec toi ! » Et le paysan fit sur le

petit garçon le signe de la croix « avec un sourire quasi maternel, de ses doigts tachés de terre ».

Toute la vie religieuse de Dostoiewsky est préfigurée dans ce souvenir. Le petit Fedia grandit et devint plus tard un grand écrivain. En même temps que Fedia grandit aussi le paysan Mareï qui devint le grand « peuple porteur de Dieu ». Mais le lien mystérieux qui les unissait ne fut pas rompu. Depuis lors, bien souvent, Dostoiewsky entendit le cri terrible : Au loup ! au loup ! voici la Bête, l'Antéchrist — et, chaque fois, il se précipitait, fou d'effroi, vers le paysan Mareï, et celui-ci le défendait et le calmait « avec son sourire quasi maternel » : « Va, je ne te laisserai pas prendre par le loup ! Que le Christ soit avec toi. » Et il faisait sur lui le signe de la Croix. Ce fut le véritable baptême de Dostoiewsky non à l'église, mais aux champs, non avec l'eau bénite, mais avec la terre bénie.

En quoi consiste donc la force du paysan Mareï capable de sauver du loup, de la Bête-Antéchrist? C'est qu'elle est placée dans la terre du bon Dieu, dans notre mère la terre qui, là-bas, à l'extrême bord de l'horizon s'unit au divin ciel. — « Chrétien — c'est-à-dire paysan (1) », explique Dostoiewsky. Dans cette dernière union, qui n'est pas encore en voie d'accomplissement, mais possible, l'union du peuple paysan et du christianisme, de la vérité terrestre et de la vérité céleste, réside la force religieuse du paysan Mareï. Il est l'antique Micoula Selianovitch, preux des sombres profondeurs de la terre, en même temps qu'un

(1) Khristianin : chrétien. — Krestianin : paysan, villageois.

nouveau Sviatogor, preux des cimes étoilées. Saint-Igor, le vainqueur du Dragon, de l'antique Serpent. Il est le peuple « porteur de Dieu ». Le paysan c'est le christianisme — ou inversement : le christianisme ce sont les paysans. Ce n'est pas le christianisme ancien, officiel, byzantin, greco-russe qui est « l'orthodoxie », mais le jeune, libre, populaire et rustique christianisme. Voilà l'idée fondamentale de Dostoiewsky.

« Le peuple russe est tout entier dans l'orthodoxie. En celle-ci et chez celui-là il n'y a rien de plus, et d'ailleurs il n'est besoin de rien d'autre, puisque l'orthodoxie est tout. L'orthodoxie est l'église. Or, l'église est le couronnement de l'édifice pour l'éternité. Celui qui ne comprend pas l'orthodoxie, ne comprendra jamais rien au peuple. Bien plus : celui-là ne peut aimer le peuple russe. »

Dans cette idée capitale gît l'erreur capitale de Dostoiewsky. Il prend l'avenir pour le présent ; le possible pour la réalité ; son nouveau christianisme apocalyptique pour la vieille orthodoxie historique.

Le peuple paysan veut devenir peuple chrétien, mais il ne l'est pas devenu. La vérité de la terre veut s'unir à la vérité du ciel, mais elle ne s'y est pas unie : pour le christianisme historique, pour l'orthodoxie, cette union s'est démontrée impossible. Et jamais autant qu'à l'heure actuelle, le monde paysan n'aura été en contradiction avec le christianisme. Il y a là comme une fissure qui s'est produite dans la primitive, élémentaire unité des croyances populaires, et cette fissure, s'élargissant peu à peu, a fini par se transformer en cet abîme dont parle Dostoiewsky : « La Russie tout entière se trouve à son point culminant, elle vacille sur l'abîme. »

La force du paysan Mareï est dans la terre, mais la terre se retire de lui. « Pas de terre », cette plainte, humble jadis, est devenue de plus en plus véhémente, s'est convertie à la fin en un sanglot de désespoir, en un rugissement de révolte paysanne et populaire, — celui de la grande révolution russe. La terre clame, le ciel reste sourd. La terre est toute baignée de sang ; le ciel, noir ou rouge de la lueur des incendies. Le christianisme, remontant au ciel, a abandonné la terre, et le monde paysan, désespéré de la vérité terrestre, est prêt à désespérer de la vérité céleste. La terre est privée du ciel, — le ciel, privé de la terre : terre et ciel menacent de se confondre en un immense chaos. Et qui sait où est le fond de ce chaos, de cet abîme qui s'est creusé entre la terre et le ciel, entre le monde paysan et le christianisme?

De cette erreur fondamentale découlent toutes les autres erreurs et illusions de Dostoiewsky.

De même qu'en ce qui concerne ses propres rapports avec le peuple russe chrétien, de même dans les rapports de ce christianisme avec la civilisation générale, il confond l'avenir et le présent, le possible et le réel, l'apocalyptique et l'historique.

« La suprême essence de la mission russe consiste à révéler au monde le Christ russe, encore inconnu du monde, et dont le principe est inclus dans notre orthodoxie. Selon moi, là est l'essence de notre puissante mission civilisatrice future, et l'essence de la résurrection de toute l'Europe. »

En quoi consiste donc cette particularité de l'orthodoxie ou, comme s'exprime Dostoiewsky « du Christ russe »?

Il donne plusieurs définitions de l'orthodoxie, mais ne peut s'arrêter à aucune.

« Il n'est dans l'univers entier d'autre nom que le sien (celui du Christ) par lequel on puisse être sauvé », voilà quelle serait « l'idée principale de l'orthodoxie ». Définition beaucoup trop vaste, car elle embrasse non seulement l'orthodoxie, mais le catholicisme, le protestantisme, et en général toutes les confessions chrétiennes, puisque, de même que l'orthodoxie, toutes reconnaissent le nom du Christ comme le Sauveur unique.

« Seigneur — Maître souverain de mes entrailles », dans cette prière tient tout le christianisme, et le peuple sait par cœur cette prière. La principale école de christianisme pour le peuple ce furent ces longs siècles d'innombrables et infinies douleurs.

La dernière définition, contrairement à la première, est beaucoup trop étroite pour la religion de Dostoiewsky, bien qu'elle soit peut-être plus exacte à l'égard de l'orthodoxie.

En effet, si le monachisme, à l'époque de son plus bel épanouissement, n'est point parvenu à renfermer les conceptions de la culture civile, il n'y a aucune raison de penser qu'aujourd'hui, à l'époque de son déclin, il réussisse à faire tenir dans la prière contrite de Saint-Isaac de Sirine les horizons immenses de la culture contemporaine, européenne et universelle. La cause première qui fit que le Christ s'est retiré du monde et que le monde s'est retiré du Christ, fut précisément la tendance monastique, le christianisme compris en tant que retraite loin du monde. Affirmer cette tendance signifie affirmer cette séparation. Si Dostoiewsky eût insisté sur cette dernière définition, il lui eut fallu renier ou la Russie et son Christ russe, ou l'Europe et sa culture universelle. Et ni l'un ni l'autre il ne le pouvait faire. Il chercha donc une autre définition, et il en

trouva effectivement une, plus profonde et plus exacte quant à sa religion personnelle, mais complètement fausse quant à l'orthodoxie.

L'orthodoxie orientale serait, paraît-il, l'universelle union *spirituelle* des hommes dans le Christ. Le catholicisme romain, occidental, la papauté chrétienne, est tout l'opposé de l'oriental. En s'incarnant en Occident, cette idée d'union universelle « s'est détachée du principe religieux du christianisme ». La Papauté romaine proclama que le christianisme et son idée ne pourraient être réalisés sans la possession universelle des pays et des peuples — possession non pas religieuse, mais étatique — autrement dit sans la réalisation sur terre d'une nouvelle monarchie romaine et universelle, à la tête de laquelle devrait se trouver, non plus cette fois l'empereur romain, mais le pape. Ainsi l'idéal oriental aurait été d'abord l'union religieuse de l'humanité dans le Christ, ensuite l'union politique et sociale qui normalement dérive de cette union spirituelle — tandis que c'est le contraire qui se serait produit d'après la conception romaine : tout d'abord s'assurer de cette solide unité politique sous forme de monarchie universelle, puis plus tard, l'union religieuse sous l'autorité du pape souverain temporel ».

Une certaine obscurité résulte ici de l'emploi équivoque du mot « état ». Dans le premier cas, où il est question de l'orthodoxie et du gouvernement légitime découlant de l'union spirituelle dans le Christ, sous le mot « état » on entend quelque chose d'absolument opposé à ce même mot d'état tel qu'il est employé dans le second cas, où il est question du catholicisme romain et de son renoncement au principe spirituel chrétien en faveur « de la souveraineté civile sur les pays et les peuples ».

Dans le premier cas, Etat est pris dans le sens de « royaume divin » de théocratie, c'est-à-dire une société d'une liberté infinie, fondée sur l'amour, répudiant tout pouvoir violent, extérieur, et par conséquent ne ressemblant en rien aux formes de gouvernement connues jusqu'ici dans l'histoire ; en second lieu, le mot État signifie un pouvoir extérieur, basé sur la force, le royaume de ce monde, le royaume du diable — démonocratie. Si l'on écartait cette équivoque et poursuivait jusqu'au bout l'opposition entre l'union des hommes fondée sur l'amour, sur la liberté, d'une part — et de l'autre, l'union obtenue par le principe de violence étatique, il en serait résulté pour Dostoiewsky cette déduction non moins inattendue que rigoureusement logique : La négation absolue de tout pouvoir extérieur, de toute forme d'état terrestre au nom du seul Tsar et unique Seigneur, c'est l'anarchie complète, non pas selon le vieux sens superficiel du mot, c'est-à-dire sociale et politique, mais selon une nouvelle signification beaucoup plus profonde, religieuse — l'anarchie universelle, en tant que voie conduisant à la théocratie universelle, — l'absence de tout pouvoir, en tant que conduisant à la toute puissance divine.

Mais reste à savoir si Dostoiewsky se serait décidé à affirmer que l'anarchie théocratique est l'idéal du christianisme oriental, en particulier du christianisme russe, de l'orthodoxie. Or, ce qui ne se trouve pas dans l'idéal religieux, ne peut non plus se trouver dans la réalité religieuse : soumission absolue à tout pouvoir terrestre, rejet complet de toute société fondée sur l'amour et la liberté, asservissement absolu de l'église à l'état — voilà le bilan historique de l'orthodoxie. En Occident, une lutte s'éleva entre le pouvoir religieux et civil, entre le

nouvel idéal chrétien d'universelle théocratie et l'idéal de monarchie universelle de l'antique Rome. Le Souverain Pontife romain, afin de pouvoir se transformer en César romain, dut trahir le primitif idéal chrétien. En Orient, l'abdication de la liberté chrétienne dans le domaine social, la victoire du paganisme étatique sur l'église chrétienne advint sans aucun combat, sans nulle trahison, car il n'y avait rien contre quoi lutter, ni rien à trahir, vu l'absence de toute idée de sainteté sociale au sein même de l'idéal orthodoxe. Les faits historiques sont en contradiction absolue avec le plan historique esquissé par Dostoiewsky. L'idée d'unité religieuse universelle en le Christ, bien que ses tentatives de réalisation aient avorté, n'a existé que dans la partie occidentale du christianisme, dans le monde catholique, tandis que dans l'orthodoxie on n'en discerne pas la moindre lueur. En Orient, le César romain, l'autocrate au sens païen, le « dieu terrestre », « le dieu-homme », demeure dans le christianisme tel qu'il existait auparavant. Et il n'y eut sortes de violation, de sacrilège, ou de stupre commis par le pouvoir autocrate qui ne furent bénis par l'église orthodoxe. L'extrême limite de ce pouvoir aura été atteinte par l'autocratie russe, produit naturel et aboutissement de l'empire romain d'Orient. Et si la puissance temporelle des papes semble à Dostoiewsky un reniement du Christ, l'autocratie russe devrait donc lui sembler la voie directe la plus largement ouverte vers le règne de l'Antéchrist.

Quant à opposer autocratie à papauté, en tant que liberté religieuse du Christianisme à violence du pouvoir païen; ou théocratie à démonocratie; c'est faire du noir le blanc, et du blanc le noir.

Dostoiewsky comprit enfin qu'il était impos-

sible de découvrir un sens universel au Christ russe en se tenant sur le terrain de l'orthodoxie. Laissant alors l'église, il se tourna vers la culture russe, vers les deux grands représentants de cette culture : Pierre le Grand et Pouchkine.

Dans les réformes de Pierre, Dostoiewsky fait la découverte d'une faculté éminemment synthétique, d'une aptitude à la conciliation parfaite, à l'humanité intégrale. « La cloison étanche qui se trouve chez l'Européen n'existe pas chez le Russe. Il s'accommode de tout, sait s'accoutumer à tout. Il compatit à tout ce qu'il y a d'humain, par delà la nationalité, la race ou le terroir. D'instinct, il sait démêler le trait général d'humanité entre les particularités les plus saillantes des autres peuples ; il les adapte aussitôt, les concilie dans sa pensée, et, bien souvent, trouve le point exact d'union et de conciliation entre les idées les plus radicalement opposées de deux nations européennes différentes. »

« La Russie d'avant Pierre le Grand avait compris qu'elle portait en elle une chose précieuse et qui ne se trouve plus ailleurs — l'orthodoxie ; qu'elle était la gardienne de la véritable image du Christ, obnubilée chez les autres peuples. » Mais « la vieille Russie dans son isolement s'apprêtait à devenir injuste. Avec la réforme de Pierre, l'horizon s'élargit. Nulle part jamais pareille réforme ne s'est produite. Elle consiste en cet amour quasi fraternel envers les autres peuples ; en ce besoin de servir la cause de l'humanité, parfois même au détriment de nos intérêts les plus chers; en cette faculté que nous avons acquise de découvrir et de trouver la vérité contenue dans chacune des civilisations européennes, ou, plus exactement chez tout européen. Là-bas, en Europe, chacun vit pour soi et à part soi ; nous, en vue

de la conciliation universelle, nous commençons d'abord par nous faire les serviteurs de tous. Et c'est en cela que réside notre grandeur, car tout cela conduit vers l'union définitive du genre humain. Quiconque désire être plus haut que les autres dans le royaume de Dieu, qu'il commence d'abord par être le serviteur de tous. Voilà comment je comprends la mission du peuple russe dans son idéal. »

Cette même particularité russe, Dostoiewky la voit en Pouchkine. « Par lui, nous avons compris que l'idéal russe est la totalité, la conciliation parfaite, l'humanité intégrale. »

Pierre-le-Grand a donné la forme sociale, Pouchkine la forme esthétique à l'universalité russe ; il appartenait à Dostoiewsky de verser un contenu religieux dans cette forme. L'humanité intégrale, en tant que voie vers Dieu-Humanité, la conjonction de la lumière du Christ et de la culture universelle n'est possible qu'autant que dans la culture universelle se trouve un principe latent de la lumière du Christ — dans l'humanité intégrale Dieu-Humanité, qu'il appartient à la conscience chrétienne de révéler dans sa plénitude. L'insuffisance, ou même l'absence totale de cette conscience chrétienne dans la culture européenne d'aujourd'hui — science, philosophie, art ou sociologie — ne doit nullement nous émouvoir : la distinction capitale entre l'humanité intégrale, en tant que voie et moyens, et Dieu-Humanité, en tant que but, ne consiste-t-elle pas précisément en ce que, dans la première, la fusion de l'humain au divin n'a pas été opérée par la conscience religieuse, tandis que dans la seconde, cette fusion s'est déjà réalisée d'une manière définitive? Le problème pour Dostoiewsky consistait donc à unir ce qui n'était pas encore uni, à montrer que la cul-

ture européenne, tout en laissant de côté le Christ, va néanmoins vers le Christ, du Christ déjà venu vers le Christ encore à venir, et que, par conséquent, le chemin de la Russie et le chemin de l'Europe, en dépit de leurs divergences temporaires évidentes, ne sont que la seule et même voie éternelle.

De quelle façon Dostoiewsky a-t-il résolu ce problème? D'aucune.

A peine se l'est-il posé, qu'il se ferme à lui-même toute issue vers la solution.

« En vérité, il n'y a plus de christianisme en Occident ». — « L'Europe rejette le Christ ». Dans le catholicisme romain, « la vente du vrai Christ en échange du royaume terrestre est un fait accompli ». Et dans le socialisme, héritier du catholicisme, dans cette tentative du monde contemporain « de s'arranger sur terre en se passant de Dieu » — a été parachevé, semble-t-il, ce que le catholicisme avait commencé — l'abjuration consciente du Christ par la chrétienté occidentale.

S'il en est ainsi vraiment, si en Europe s'accomplit, non pas le reniement de Pierre, qui se repentira quand le coq aura chanté, mais bien celui de Judas, le traître ; si la civilisation de l'Europe contemporaine est un mensonge absolu, le règne de l'Antéchrist, que peut-il y avoir « de commun entre la lumière et les ténèbres, le Christ et Baal » — la vérité absolue et l'absolu mensonge? Et quelle signification réelle comporte donc cette aptitude russe à découvrir en toute civilisation européenne « ce qu'elle contient de vérité ? »

La science est la principale force créatrice et motrice de la civilisation européenne. « Mais, dans la science, — dit le starets Zocyma — il n'y a que ce qui tombe sous nos sens. Le monde spirituel, la partie supérieure de l'être humain

est complètement laissée de côté, bannie avec une sorte de triomphe, voire de haine. Du fait de la science on cherche à se passer du Christ... » Dostoiewsky reconnaît que la Russie ne doit emprunter à l'Europe que le côté extérieur, immédiatement applicable, de la science. « Pour ce qui est de l'instruction religieuse, nous n'avons pas à puiser aux sources de l'Europe Occidentale, étant donné que les sources russes ont été mises en parfaite évidence... Il y a longtemps que notre peuple a reçu les lumières. Tout ce que l'on désire en Europe — tout cela existe en Russie depuis longtemps sous forme de vérité chrétienne, gardée intacte dans l'orthodoxie ». La vieille Russie moscovite ne manquerait pas d'adhérer à cette conception de l'Europe. Mais alors, à quoi bon Pierre-le-Grand? Et quels chemins vers l'Humanité chrétienne intégrale peuvent trouver là leur point de départ?

La même sentence de mort a été portée par Dostoiewsky sur toute idée de société, sur tout effort d'affranchissement tenté par la nouvelle Europe. « Le monde a proclamé la liberté, et que voyons-nous dans cette liberté? Rien qu'esclavage et suicide ».

L'Europe actuelle et son industrie capitaliste c'est « le règne de Baal », dieu du sang et de l'or. « Maudite soit la civilisation, s'il est nécessaire pour sa conservation d'écorcher des hommes. Toutefois c'est un fait : il faut, pour la conserver, que l'on en écorche ».

L'avenir de l'Europe est encore plus désespéré que son présent : « L'Europe est minée, et peut-être demain s'effondrera-t-elle sans laisser de traces, pour les siècles des siècles ». « Elle est, votre Europe, à la veille d'un épouvantable cataclysme général ». — « Les prolétaires se jetteront sur l'Europe, et tout ce

qui en elle est caduc s'effondrera pour toujours. » — « L'Allemagne est une nation morte et sans avenir ». — « La France disparaîtra. Les Français se perdent eux-mêmes. Et vraiment ce n'est pas dommage ». — « Les Français seront anéantis... Il restera les sauvages, lesquels engloutiront l'Europe... C'est de cet élément que, peu à peu, mais sûrement, renaîtra la stupide barbarie future. »

Or, le retour au passé est chose impossible. « L'Europe n'est plus qu'un cimetière, où reposent de chers défunts... J'aurai beau me jeter à terre, baiser ces pierres et pleurer sur elles, je n'en serai pas moins convaincu de toute mon âme que, depuis longtemps, ce n'est plus là qu'un cimetière ».

Voilà donc ce que signifie cet amour « quasi fraternel » de la Russie pour l'Europe : ce n'est que l'amour d'un vivant pour un mort. Le Russe cultivé pourra « baiser ces vieilles pierres étrangères, pleurer sur elles et s'attendrir : « L'Europe est aussi précieuse aux Russes que la Russie ». Mais pour le paysan Mareï, pour Mikoula Selianovitch, que faire de ce cimetière européen? sinon balayer ces pierres mortes, et tous ces ossements, « ces reliques de saintes merveilles » et labourer pour les nouvelles semailles russes la vieille terre européenne fécondée par la cendre « des chers défunts ». L'Europe tout entière n'est plus qu'un continent près d'être englouti, une antique Atlantide que l'océan russe submergera de ses flots. Si tel est ce qu'on nomme l'amour, il n'y a vraiment pas de quoi s'en féliciter !

Il semble que Dostoiewsky a parfois senti que son extraordinaire « amour humain pour l'Europe » rappelait plutôt une haine humaine très ordinaire. « Si vous saviez, écrit-il de Dresde à un ami en 1870 — si vous saviez quel dégoût

inné, poussé jusqu'à la haine, l'Europe a fait naître en moi durant ces quatre années. Seigneur, que de préjugés nous avons sur l'Europe ! Des savants soit — mais aussi quels sots prodigieux ! Ici, le peuple sait lire et écrire, mais il est incroyablement mal éduqué, borné et stupide, avec cela les intérêts les plus vils... »

Il semble également que Dostoiewsky a bien senti qu'à une telle affection de la part de la Russie, l'Europe ne pouvait répondre que par la haine. « En Europe tout le monde a contre nous une pierre en réserve ». « L'Europe nous déteste ». « L'Europe nous méprise, nous considère comme ses inférieurs, en tant qu'individus, en tant que race ; parfois même nous les dégoûtons, nous les dégoûtons d'une façon absolue ; surtout quand nous nous jetons à leur cou pour les embrasser fraternellement ». « Nous ne sommes point pour eux des Européens, mais des gêneurs ; ils trouvent que nous sentons mauvais ». « Tous les Slaves, en général, l'Europe est prête à les ébouillanter comme un nid de punaises dans le bois de lit d'une vieille femme ». « Là-bas (en Europe) depuis longtemps on a décidé d'en finir avec la Russie. Impossible d'échapper à leurs grincements de dents, et un jour viendra où ils se jetteront sur nous pour nous dévorer ».

Pour conclure, ce conseil : A nous de dévorer l'Europe si nous ne voulons pas en être mangés. Voilà quelle est notre « mission chrétienne dans l'humanité ». Mais, soit que nous mangions l'Europe, soit que l'Europe nous mange, le grincement de dents russe est encore plus répugnant que celui de l'Europe, du fait qu'il se dissimule « sous des baisers fraternels » lesquels en vérité ne sentent pas bon. A ces baisers, le Christ universel pourrait répondre : Ami, trahiras-tu le Fils de l'homme par un baiser?

Ayant d'abord commencé par porter un toast, Dostoiewsky finit par un Requiem, non seulement sur l'âme européenne, mais sur l'âme russe, l'intellectualité russe. Ici, dans ses jugements, la même contradiction se retrouve, entre la première proposition et la conclusion dernière, que dans ses jugements sur la culture de l'Europe Occidentale. Prémisse : la vérité du genre humain, contenue dans l'esprit des intellectuels russes, doit s'unir à la vérité du Christ contenue dans le peuple russe. Conclusion : « les intellectuels russes ne possèdent pas la moindre trace de vérité, la moindre possibilité de s'unir au Christ orthodoxe russe ». Pour que subsiste l'union avec le peuple, l'intellectualité doit renoncer à sa dernière raison d'être — à l'Europe.

« C'est en nous, intellectuels russes, — dit Dostoiewsky — que résident les grands principes russes d'humanité sociale et de conciliation ». — « Mais nous avons compris que nous ne pouvons aller seuls au delà ; que pour notre développement ultérieur, toutes les énergies de notre esprit russe nous sont nécessaires. Nous apporterons la culture à notre pays, nous lui montrerons franchement et ouvertement où nous en sommes sur ce point et ce que la culture a fait de nous. Ensuite, nous attendrons ce que dira le pays, après avoir reçu de nous la science ». — « Nous devons nous incliner devant le peuple et attendre tout de lui : pensée et image. Mais nous devons nous incliner à cette condition seulement : que le peuple accepte également de nous une bonne partie de ce que nous lui apportons. Nous ne pouvons, en effet, nous supprimer complètement devant lui, ni même devant quelque vérité qu'il possède ; mieux vaut garder pour nous ce que nous avons ; ne le cédant pour rien au monde, pas

même au prix de l'union avec le peuple. Dans le cas contraire, plutôt périr, le peuple et nous, chacun de son côté ».

Telles sont les prémisses, et voici la conclusion :

A propos d'un sous-officier Thomas Danilov, fait prisonnier par les Turcs et martyrisé pour sa foi, Dostoiewsky s'écrie : « C'est le symbole de toute la Russie, de tout notre peuple russe ! ». « Nous n'avons rien à apprendre, nous, intellectuels russes, à un tel peuple. Oh ! certes, nous sommes plus cultivés que lui, mais à quoi l'avons-nous initié : voilà le malheur ! Naturellement, je ne parle pas des métiers, ni de la mécanique ou des sciences mathématiques — cela, les Allemands pourront le lui enseigner pour peu qu'on les en charge. Mais nous, que lui enseignerons-nous?... C'est par milliers que le peuple compte des Thomas Danilov, et nous n'avons pas foi dans les forces russes ; bien plus, ce manque de foi nous le considérons comme une marque de haute distinction, tout juste s'il ne nous paraît pas une vertu ». — « Il nous est impossible d'entrer désormais en contact avec le peuple, à moins qu'il ne se produise un miracle en Russie ». — « Décidément on peut poser cette formule : Qui méconnaît l'orthodoxie ne connaîtra jamais notre peuple. Bien plus, celui-là ne pourra jamais aimer le peuple russe ».

Oui, toutefois ce n'est pas là une formule d'union, mais bien plutôt de désunion. L'intellectuel russe, tant qu'il reste lui-même, c'est-à-dire un Russe européen, *ne peut comprendre* l'orthodoxie, pas plus que l'Europe elle-même ne la peut comprendre. Ainsi donc il ne saurait comprendre le peuple russe. Il ne reste plus qu'à « mourir chacun de son côté ». Dostoiewsky espère d'ailleurs que l'intellec-

tuel, au dernier moment, tout comme le petit Fédia effrayé par le loup, se raccrochera au paysan Mareï ; que le paysan le sauvera aussi, mais il va sans dire, seulement au prix de l'abdication de son être intellectuel, européen.

Quoi qu'il en soit, Dostoiewsky n'a pas défini « le Christ russe », ni sous le rapport du christianisme russe et universel, ni sous celui de la culture russe et universelle, de l'humanité intégrale. Toutes les tentatives de définition épuisées, il aboutit à un cercle vicieux et nous donne l'équation de ces deux inconnues : l'orthodoxie est l'humanité, l'humanité est l'orthodoxie, $x = y$, $y = x$.

Cette impossibilité de définir sa religion est due, chez Dostoiewsky, non à la faiblesse de la conscience religieuse, mais à la contradiction entre cette conscience qui veut à tout prix rester orthodoxe, et un inconscient état d'âme qui n'a rien à voir avec l'orthodoxie.

La contradiction, déjà visible dans la contemplation abstraite, dans le schéma d'histoire universelle par où Dostoiewsky avait essayé de définir l'attitude de la Russie envers l'Europe, se révèle d'une façon réellement active dans la politique internationale contemporaine, où Dostoiewsky rêvait d'incarner ce schéma d'histoire universelle, en particulier dans ses articles sur la question d'Orient, tirés du « Journal d'un écrivain » de 1876 à 1877, c'est-à-dire avant et pendant la guerre russo-turque.

« Constantinople doit nous appartenir », c'est ainsi que Dostoiewsky conclut inopinément son sermon sur l'humble mission du peuple russe « de servir » l'humanité. — « Constantinople doit être à nous, conquis aux Turcs par nous, Russes, et doit rester éternellement en notre possession » répéta-t-il à l'époque de la guerre. « Le salut est en ceci : que la Russie et elle seule,

conquière Constantinople. » — « Ce n'est pas dans un but d'annexion politique, ni de violation ». Néanmoins, le fait ne se produira pas sans l'une et l'autre, sans une guerre sanglante qui, à l'occasion, pourra devenir une guerre européenne. « La guerre d'Orient — prophétise Dostoiewsky — se confondra en une guerre européenne et même, il vaut mieux, si c'est pour en finir. Oh ! sans doute, c'est une chose effroyable que tant de sang précieux doive couler... Mais ce sang versé sauvera l'Europe. »

« *Le sang versé peut-il donc sauver?* » Il pose la même question que dans *Crime et Châtiment*, et dans le domaine social fait la même réponse terrible que le nihiliste Raskolnikov en son cas particulier : « Ce sang, il lui est permis de le verser en toute conscience. » — « Évidemment, c'est triste. Mais que faire, s'il en est ainsi? Plutôt tirer une bonne fois l'épée que de souffrir indéfiniment. » — « L'humanité aime la guerre : c'est une nécessité... Une longue paix endurcit les cœurs et corrompt les mœurs. » — « La guerre purifie l'air de ses miasmes, assainit l'âme, en bannit l'indolence, la lâcheté. » — « Sans la guerre, le monde périrait, ou, tout au moins, se liquéfierait en une sorte de sanie putride », — « La guerre est nécessaire... Peut-être est-ce révoltant, si l'on y réfléchit d'une façon abstraite, mais en pratique, il en est ainsi. »

Et le christianisme?... « Le christianisme reconnaît parfaitement le fait de la guerre et prédit, comme on le sait, que le glaive ne disparaîtra pas jusqu'à la fin du monde... La guerre développe l'amour du prochain, nourrit et unifie les peuples. »

Dans cette justification de la guerre se cache un sophisme digne du Grand Inquisiteur. Que « le sang versé puisse sauver », le sacrifice du Golgotha nous le prouve. Mais bénir au nom

du Christ l'effusion, non de notre sang, mais de celui des autres, signifie non pas être crucifié avec le Christ, mais crucifier le Christ ; célébrer la guerre, le carnage universel, et tout cela au nom du christianisme, signifie crucifier l'Homme-Dieu en Dieu-Humanité.

Les socialistes, affirme Dostoiewsky, « veulent inonder de sang la terre ». Aussi, les considère-t-il comme des « Possédés ». Or, n'a-t-il pas le même désir, avec cette seule différence, toutefois, que des révolutionnaires comme Chigalev exigent « cent millions de têtes » en politique intérieure, tandis que les réactionnaires à la Dostoiewsky, les exigent en politique extérieure. Dostoiewsky s'exclame : « Maudite soit la civilisation si, pour la conserver, il faut écorcher des hommes ». Aussi bien l'on serait en droit de lui répondre : « Maudit soit le christianisme, s'il faut, pour le conserver, que l'on écorche des hommes. »

La seule consolation, c'est qu'à la fin, l'écorchement de l'humanité hérétique sauve l'humanité orthodoxe. « Peut-être est-ce révoltant, si l'on y réfléchit d'une façon abstraite, mais, en pratique, il en est ainsi. »

Le catholicisme romain, selon l'opinion de Dostoiewsky, en annonçant au monde que le Christ ne peut se passer ici-bas de royaume terrestre, a, de ce fait, « proclamé l'Antéchrist ». Mais l'orthodoxie de Dostoiewsky ne fait-elle pas de même, lui qui ne pense qu'à un empire terrestre, à une monarchie romaine universelle?

« Moscou (la Russie), n'a pas encore été troisième Rome et, cependant, la prophétie doit s'accomplir : Le monde sans Rome ne peut exister. »

Précisément, Constantinople sera cette troisième Rome, la Rome russe, capitale du nouvel empire universel. « Constantinople doit nous

appartenir » par droit de l'aigle bicéphale byzantin, l'antique blason russe, par droit héréditaire de l'Empire romain d'Orient. Le tsar russe orthodoxe est le restaurateur de cet empire et, « de par la volonté de Dieu, celui qui libèrera l'orthodoxie de la barbarie musulmane et de l'hérésie occidentale. »

Le parallèle entre l'hérésie occidentale — et là-dessous il faut entendre toute la civilisation de l'Europe occidentale — et la barbarie musulmane, ces deux règnes de ténèbres que seul le règne lumineux de l'orthodoxie pourra vaincre, ce parallèle est en contradiction criante avec ce que disait Dostoiewsky de la Réforme de Pierre Ier en tant que manifestation de l' « universalité russe ». Il est vrai, d'ailleurs que sur ce point toute pensée est un abîme de contradiction.

La conquête de Constantinople n'est qu'un premier pas de la Russie vers l'Asie, sur les traces de tous les grands conquérants, car c'est seulement là-bas, en Asie, berceau et tombeau de l'humanité, que la suprême union de l'humanité, la monarchie universelle, sera rendue possible. Et Dostoiewsky prophétise « la nécessité pour la Russie de marcher à la conquête de l'Asie ». — « En Asie ! En Asie ! » répète-t-il comme en délire, dans ses mémoires, peu avant sa mort : « Puisse l'écho de notre victoire retentir par-dessus toute l'Asie, jusqu'aux Indes ! Puisse, chez ces millions d'êtres humains, s'établir la croyance en l'invincibilité du Tsar Blanc... Le nom du Tsar Blanc doit dominer sur les khans et les émirs, doit resplendir plus haut que celui de l'Impératrice des Indes, voire même plus haut que celui du Khalif.

Napoléon a marché sur l'Asie. Le moujik russe, Mareï, le considèra comme l'Antéchrist. Mais Dostoiewsky regrette, néanmoins, qu' « en

1812, après l'expulsion de Napoléon, nous ne nous soyons pas reconciliés avec lui, à condition qu'à nous il restât l'Orient, et à lui l'Occident. » — Nous nous serions partagé le monde, provisoirement, toutefois, jusqu'à l'heure où les deux moitiés du monde ancien se fussent réunies en une troisième Rome, la nouvelle Rome russe.

Pour opérer cette réunion de l'Europe et de l'Asie, il faut, bien entendu, que la guerre paneuropéenne se transforme en une guerre universelle ; ce n'est plus par fleuves, mais par mers que le précieux sang humain devra être versé, Mais, c'est par-dessus tout ce sang qu'aura lieu « la véritable exaltation de la Croix du Christ ». Là, « l'orthodoxie dira son dernier mot — l'orthodoxie, à la tête de laquelle, depuis longtemps, se trouve la Russie. »

Tel est l'amour fraternel de la Russie pour les autres peuples, non seulement dans le domaine de la contemplation religieuse, mais dans celui de l'action politique, non seulement en théorie, mais en pratique. La Russie absorbera d'abord l'Europe, ensuite l'Asie et, enfin, le monde entier. Cet amour n'est même pas celui d'un vivant pour un mort, mais bien d'un fauve pour sa victime, d'un oiseau de proie pour un cadavre. « Là où se trouve le cadavre, les aigles se rassemblent ». L'univers est un cadavre. Et l'aigle russe va se repaître du cadavre de l'univers.

« *Le diable Le conduit alors sur une montagne très haute et Lui montrant tous les royaumes de l'univers avec leur gloire, il Lui dit* : « *Je te donnerai tout cela si tu te prosternes devant moi* ».

Dans le sanglant délire de Dostoiewsky sur la monarchie russe universelle, le « Christ russe » s'est prosterné devant le Diable. « Quiconque a tiré le glaive, périra par le glaive... Non, ce

qui est acquis par le glaive ne saurait avoir de durée... Après une telle spiritualité, s'en remettre à l'idée du glaive, du sang et de la violence ». C'est ce que Dostoiewsky a dit de l'Allemagne, mais on en pourrait dire autant de lui-même.

« Il nous faut la guerre et la victoire ». « La Russie est aujourd'hui le plus fort des pays européens ». — « Toute l'Europe se briserait contre une pareille force ». — « Rien au monde qui puisse vaincre la Russie ».

Cette présomption nous semble-t-elle assez pitoyable, aujourd'hui que celui qui a pris le glaive, périt par le glaive :

O Russie, oublie ta gloire passée .
L'aigle impériale est abattue
Et les haillons de tes drapeaux
Sont le jouet des enfants jaunes [1].
Qui a oublié les préceptes d'amour
Se résignera, tremblant de peur.
La Troisième Rome gît en poussière.
Et la quatrième n'adviendra pas.

Nous sommes tombés dans la fosse que nous avions creusée pour les autres. Pendant que nous croyions que l'univers était un cadavre, déjà nous-mêmes l'étions presque ; pendant que nous songions à faire ressusciter l'univers par le « Christ russe », déjà le Christ s'était retiré de nous. Et si un homme tel que Dostoiewsky a pu être induit en tentation, cela signifie que nous étions vraiment sur le point de périr.

Le Seigneur nous a châtiés. Gloire au Seigneur ! Buvons donc jusqu'au fond le calice du courroux divin, puisqu'au fond est le salut.

---

[1] Allusion à la Guerre Russo-Japonaise.

II

Dans l'action politique, Dostoiewsky trouva ce qu'il n'a pu trouver dans la contemplation religieuse : la définition de l'orthodoxie. Cette définition, c'est Chatov, nihiliste repenti qui « dans les Possédés » la donne au nihiliste non repenti, Stavroguine, en même temps qu'il lui répète ses propres pensées d'autrefois :

« Le but de tout le mouvement populaire, pour chaque peuple, à quelque période que ce soit de son existence, n'est autre chose que la recherche de Dieu, — de son Dieu à lui, absolument à lui, ainsi que la foi en ce Dieu comme au seul vrai. Dieu est la personnalité synthétique du peuple tout entier, du commencement à la fin de son histoire. Plus un peuple est grand, vigoureux, plus son Dieu lui est particulier. Un peuple ne reste un peuple qu'autant qu'il possède son Dieu personnel, particulier, et qu'il repousse impitoyablement tous les autres dieux de l'univers ; qu'autant qu'il croit, avec l'aide de son Dieu, vaincre et faire disparaître de la terre tous les autres dieux. Un grand peuple qui ne croit pas posséder seul la vérité, être le seul capable, et entre tous élu pour ressusciter les autres peuples et les sauver au nom de la vérité, peut bien être encore considéré comme une expression ethnographique : il n'est plus un grand peuple. Mais la vérité est une, et par conséquent un seul peuple pourra posséder le Dieu vrai. L'unique peuple « porteur de Dieu » est le peuple russe ».

Il serait encore permis de douter que Dostoiewsky ait partagé les idées de son héros, s'il ne les avait réitérées dans son « Journal d'un Écrivain ».

« Tout peuple, s'il est grand, croit, et ne peut

ne pas croire, qu'en lui et en lui seul réside le salut du monde, et qu'il n'existe que pour marcher à la tête des autres peuples, afin de les conduire tous ensemble vers le but qui leur est assigné... La grande présomption, la croyance que c'est nous qui voulons et pouvons dire le dernier mot dans le monde, voilà le gage de le plus haute affirmation de vie pour notre nation ».

Aussi l'orthodoxie est-elle le véritable christianisme, selon l'opinion de Dostoiewsky, c'est « la grande présomption du peuple russe, sa foi en lui-même ainsi qu'en un Dieu; car le Dieu russe, le « Christ russe » n'est autre que la « personnalité synthétique du peuple russe ». Au lieu de l'ancienne formule : « le peuple russe est tout entier dans l'orthodoxie » — il s'en crée une nouvelle, inversement : l'orthodoxie est tout entière dans le peuple russe. Lorsque la Russie, à l'aide de son Dieu, de son Christ, « aura vaincu et expulsé de l'univers tous les autres Dieux et Christs » — c'est alors seulement que le « Christ russe » deviendra universel.

Nous avions cru que le christianisme était une vérité universelle ; or, il apparaît tout à coup que le christianisme est la vérité d'un peuple élu entre tous, du peuple russe, porteur-de-Dieu, nouvel Israël.

Quand les chrétiens insultent les juifs en tant que juifs, ils blasphèment le Christ dans les entrailles de Sa Mère, dans le mystère de Sa Nativité, la sainteté d'Israël. Les vrais juifs ne sont point les Israélites, mais ces chrétiens qui du Nouveau Testament font retour à l'Ancien, du Christ universel au Messie d'un seul peuple. De chaque peuple, on peut dire ainsi que de chaque individu : le peuple qui veut sauver son âme, c'est-à-dire sa vérité nationale exclusive, la perdra ; mais celui qui la perd au nom

de la vérité universelle, la conservera. Chaque peuple doit donc renoncer à lui-même, à sa personnalité synthétique, à son dieu particulier ; il doit se sacrifier pour tous les autres peuples, mourir en tant que peuple dans l'humanité intégrale afin de ressusciter en Dieu-Humanité. Chaque peuple doit se laisser crucifier avec le Christ afin de ressusciter avec le Christ. Mais un peuple qui fonde sa primauté, non sur les services qu'il rend aux autres mais sur ceux qu'on lui rend, qui ne se sacrifie pas à tous, mais sacrifie tous les autres à lui-même, ce peuple-là ne se laisse pas crucifier avec le Christ mais crucifie lui-même le Christ, l'Homme-Dieu en Dieu-Humanité. Là est le véritable judaïsme — le judaïsme au lieu « du christianisme avorté », ainsi que Dostoïewsky appela un jour l'Europe actuelle gouvernée par la bourse juive, et comme on pourrait à plus forte raison appeler l'orthodoxie, cette orthodoxie strictement nationale, étroite, circoncise et judaïsante de Dostoiewsky. Mais il y a là quelque chose de pire encore.

« Vous rabaissez Dieu à un simple attribut de nationalité » — telle est la réplique, parfaitement juste d'ailleurs, de Stavroguine à Chatov. Quant à la justification de ce dernier : « Au contraire, j'élève le peuple jusqu'à Dieu; le peuple est le corps de Dieu », — elle ne repose sur aucun fondement. Si Dieu n'est que la personnalité synthétique du peuple sans plus, ce n'est pas le peuple qui est le corps de Dieu, mais Dieu est le corps, l'incarnation de l'âme populaire ; ce n'est pas le peuple qui reçoit son existence de Dieu, mais Dieu qui tire la sienne du peuple. Ce n'est pas Dieu qui a créé le peuple et en général le genre humain, mais l'homme qui a créé Dieu à son image et ressemblance. Le peuple c'est l'absolu ; Dieu, c'est le relatif.

Par conséquent, toutes les religions ne sont plus que des mythologies, images prétendues divines de la vérité humaine. Par conséquent, le philosophe athée Feuerbach a raison quand il affirme que l'homme s'adore en Dieu jusqu'au jour où il reconnaît que lui, homme, est Dieu, et qu'il n'existe pas d'autre Dieu que lui.

L'homme deviendra Dieu, telle est la révélation de l'Humanité divinisée, le contraire précisément de la révélation du Dieu fait homme : de la Divinité-humanisée.

Mais Stavroguine et Chatov, et avec eux, semble-t-il, Dostoiewsky lui-même, confondent les deux révélations dans la séduisante doctrine du Nouvel Israël, du peuple russe porteur de Dieu, dans la doctrine du peuple-Dieu qui est une forme de l'humain-divinisé : faire d'un peuple, ou même de toute l'humanité, un Dieu, c'est s'éloigner du vrai Dieu non moins que de faire de l'homme un Dieu. Ce n'est pas pour rien que Stavroguine prêche simultanément à Chatov la fausse humanité de Dieu, et à Kirilov l'authentique divinité de l'homme, estimant que la beauté résulte de la conjonction des deux pôles, et ne trouvant la vérité religieuse définitive dans aucun des deux, puisque la vérité pour lui c'est que Dieu n'existe pas. Mais Chatov, pour avoir accepté la doctrine du Christ russe en tant que personnalité collective du peuple russe, n'est pas éloigné non plus de cette « vérité définitive ».

— « Pour faire un civet de lièvre, il faut un lièvre ; pour croire en Dieu, il faut nécessairement que Dieu existe ».

— « Et votre lièvre, l'avez-vous attrapé ou court-il encore? — interroge Savroguine.

— « Je vous prie de ne pas user d'expressions pareilles. Interrogez-moi autrement.

— « Si vous voulez ! Voyons avec d'autres.

Je désirais seulement savoir une chose : croyez-vous à Dieu, oui ou non?

— « Je crois à la Russie... je crois à l'orthodoxie. Je crois à l'incarnation du Christ... Je crois... » balbutia Chatov, embarrassé.

— « Mais à Dieu?... à Dieu?

— « Je... je croirai... à Dieu ».

Ce terrible aveu de Chatov, serait-il aussi celui de Dostoiewsky? Il est possible de croire à l'orthodoxie sans croire à Dieu. Mais ce qu'il y a d'épouvantable, c'est qu'en croyant au « Christ-Russe », il est impossible de croire au vrai Dieu qui fut le Verbe, au Christ universel. La prétendue divine Humanité, le « Peuple-divinisé », tout aussi bien que « l'homme-divinisé », mène directement à l'athéisme.

La tragédie religieuse de Dostoiewsky consiste en ce que sa vraie religion n'est pas l'orthoxie ; or, il croyait que quiconque n'est pas orthodoxe ne peut être un véritable Russe, et pas un instant il ne devait abandonner la Russie, pas plus que le petit Fedia, effrayé par le cri : Au loup ! ne pouvait s'éloigner du paysan Mareï. Le petit Fédia se trompait : le cri prophétique n'avait pas retenti autour de lui, mais en lui ; c'était le premier cri de la suprême terreur : la Bête approche, l'Antéchrist vient ! De cette terreur, le paysan Mareï, le peuple russe ne pouvait le sauver puisqu'il était devenu un « Christ russe », un double du Christ, qu'il s'était transformé en Bête ; car l'Antéchrist est le double du Christ.

III

Dans l'autocratie s'achève pour Dostoiewsky ce qui se trouvait commencé dans l'or-

thodoxie : la confusion de l'homo-divinité avec la Divinité-Homme.

« Les Russes sont les enfants du tsar et le tsar est leur père. C'est là une idée profonde et des plus originales, un organisme vivant et puissant, l'organisme d'un peuple uni à son tsar. Pour le peuple, le tsar n'est pas une force extérieure, ni la force de quelque vainqueur, mais une force qui unit, que le peuple lui-même a voulue, qui est sortie de son propre cœur, qu'il a aimée, pour laquelle il a souffert, de laquelle seule il a espéré qu'elle le ferait sortir d'Égypte. Pour le peuple, le tsar est l'incarnation du peuple même, de son idée, de sa foi et de ses espérances. Ces rapports entre le tsar et le peuple russe sont ce qui distingue ce dernier de tous les peuples de l'Europe et du monde entier ; ce n'est pas une idée temporelle, passagère, mais une force éternelle, permanente, une force qu'on ne pourra jamais modifier ou que du moins, pendant longtemps, très longtemps, on ne pourra changer. Cette idée contient une force telle qu'elle exercera une influence sur toute notre histoire ultérieure et, comme elle est, cette idée, toute particulière à la Russie, notre histoire ne peut ressembler à celle des autres peuples européens. Si vous voulez, il n'y a chez nous, en Russie, d'autre force créatrice, conservatrice, directrice, que le lien vivant et organique qui unit le peuple à son tsar ; c'est d'elle que tout dérive chez nous. »

Comment peut-on concilier l'affirmation de Dostoiewsky : « Le peuple russe vit complètement dans l'orthodoxie ; il n'a rien en dehors de l'orthodoxie, et d'ailleurs n'a besoin de rien, car l'orthodoxie est tout », avec cette nouvelle affirmation : « Le peuple russe vit tout entier dans l'autocratie ; il n'a rien en dehors, et d'ailleurs n'a besoin de rien, car l'autocratie est

tout. » Ou bien ces deux affirmations se détruisent l'une l'autre, ou bien elles conduisent à une troisième affirmation : l'autocratie et l'orthodoxie, dans leur essence profonde, sont une seule et même chose. L'autocratie est le corps, et l'orthodoxie est l'âme. L'autocratie, comme l'orthodoxie, est une vérité absolue, éternelle, divine. C'est bien la « parole nouvelle » que le peuple russe « porteur de Dieu » a pour mission d'annoncer au monde. La Russie a reçu l'autocratie et l'orthodoxie de Byzance, cette seconde Rome chrétienne, qui à son tour l'avait reçue de la première Rome païenne. Là-bas déjà, dans le paganisme, l'idée d'autocratie, dans son essence la plus profonde, n'était point seulement politique, mais aussi religieuse. La puissance illimitée d'un César sur l'Empire romain, la puissance d'un seul homme sur toute l'humanité semblait une puissance divine, et l'homme qui possédait cette puissance n'apparaissait pas comme un homme, mais comme un Dieu, comme un Dieu terrestre égal au Dieu du ciel. On en vint à faire l'apothéose du César romain : *Divus Cœsar*, César divin, César Dieu, Dieu-homme. Mais sous le masque d'un Dieu se cachait le visage de la Bête, d'un Néron, d'un Tibère, d'un Caligula. Au moment où, sur les sommets rayonnants de l'Empire, dans les palais fastueux du César romain, un homme était fait Dieu, à ce moment-là, dans les profondeurs souterraines et ténébreuses de ce même Empire, dans la grotte de Bethléem, Dieu se faisait homme, le Christ était mis au monde. D'après les paroles de Dostoiewsky : « Il se produisit un choc entre deux idées opposées, entre les deux idées les plus opposées qui aient jamais été : le Dieu-homme rencontra l'Homme-Dieu, l'Apollon du Belvédère rencontra le Christ. »

Comment se termina ce choc? Qui resta

vainqueur? Personne. « Il se produisit un compromis», répond Dostoiewsky. Un «compromis», c'est-à-dire un pacte monstrueux entre le Dieu-Homme et le Dieu-Bête. Aussi longtemps que l'autocratie resta païenne, les martyrs chrétiens moururent afin de ne pas adorer la Bête en la personne du César. Mais lorsque l'autocratie eût accepté le « christianisme » — de nom seulement, il va sans dire, car selon son essence, le règne de la Bête ne peut pas être le règne du Christ, — l'église de son côté accepta l'autocratie, se courba devant le César romain et bénit la Bête au nom du Christ. Dostoiewsky affirme que cette adoration de la Bête n'a eu lieu qu'en Occident, dans le catholicisme et nullement en Orient, dans l'orthodoxie. Nous avons vu que cette affirmation était une erreur ou une illusion de Dostoiewsky. En Occident comme en Orient, tout s'est passé de même, quoique dans deux directions opposées. En Occident, l'église s'est transformée en état, et le pape, le Pontife suprême, est devenu un César romain ; en Orient, c'est l'état qui absorba l'église en lui-même, et le César romain qui devint le Pontife suprême, le chef de l'église, « le juge en dernier ressort de toutes les affaires de l'église » selon l'expression de Pierre le Grand dans le « règlement spirituel du Saint-Synode ». Mais, ici comme là-bas, eut lieu la même confusion entre ce qui est de l'empereur et ce qui est de Dieu ; avec cette différence toutefois qu'en Occident, l'idée religieuse de l'Empire romain a été épuisée et affaiblie par l'essai malheureux d'une théocratie, par la lutte entre la puissance spirituelle et la puissance temporelle, entre les papes et les empereurs. En Orient, au contraire, où cette idée ne rencontra aucune opposition, elle s'est développée, elle a mûri et finalement

atteint son dernier achèvement historique dans la troisième Rome, dans l'autocratie orthodoxe russe. L'antique masque païen de l'homo-divinité a été remplacé par le nouveau masque chrétien de Dieu-Humanité ; mais le visage est resté le même : le visage de la Bête. Et nulle part au monde le règne de la Bête n'a été aussi cruel, aussi athée, aussi sacrilège que dans l'autocratie russe.

L'église orthodoxe ne sait pas elle-même ce qu'elle fait lorsqu'elle nomme un héritier de la Bête romaine « l'oint du Seigneur », c'est-à-dire Christ, car Christ ne signifie rien d'autre que « l'oint du Seigneur ». Et si cependant elle l'avait appris et qu'elle ne se fût pas malgré cela séparée de l'autocratie, elle pourrait dire alors d'elle-même ce que le Grand Inquisiteur de Dostoiewsky dit au Christ de l'église romaine : « Nous ne sommes pas avec toi, mais avec lui (avec le diable)... c'est là notre secret... Nous avons pris de lui ce que Tu as repoussé avec indignation, ce dernier présent qu'Il T'a offert en Te montrant tous les royaumes terrestres : nous avons pris de lui Rome et le glaive de César. »

Avec quoi, si ce n'est avec le glaive de César, l'autocratie orthodoxe doit-elle conquérir Constantinople, fonder la troisième et dernière Rome « en inondant de sang la terre » ? Que le visage de l'autocratie tourné vers la politique étrangère de tous les peuples soit le visage de la Bête, il semble bien que Dostoiewsky lui-même n'en ait pas douté. Mais en même temps, il croyait qu'en politique extérieure le visage de la Bête tourné vers la Russie deviendrait le visage de Dieu.

« Chez nous, affirme-t-il, la liberté civile peut devenir complète, plus complète même qu'elle n'existe en Europe, voire aux États-Unis. C'est

sur ce fondement, ferme comme roche (sur l'autocratie) sur l'amour du peuple pour son tsar considéré comme un père, et non par la promulgation d'une loi, que cette évolution s'accomplira, car on peut permettre beaucoup de choses à des enfants, qui seraient impossibles chez des peuples vivant uniquement d'après des conventions. A des enfants, on peut en même temps accorder tant de confiance et pardonner tant de choses, car les enfants ne trahiront pas leur père. » — « Oui on peut faire confiance à notre peuple, car il le mérite. Appelez-les « blouses grises », demandez-leur ce qui leur manque et ce dont ils ont besoin, et ils vous diront la vérité, et nous tous, c'est pour la première fois peut-être que nous entendrons la vérité. »

Le mot de « blouses grises » est une allusion aux États généraux. Dostoiewsky doit avoir eu grand'peur que la censure ne supprimât ce passage. « Si elle ne le laisse pas passer, alors Dostoiewsky est perdu », aurait-il dit en proie à une terreur mortelle.

La censure laissa subsister le passage, mais rien ne fut sauvé par là. Dostoiewsky lui-même semble avoir senti qu'il y avait dans ces pensées sur la confiance du tsar en son peuple, quelque chose qui n'était pas dans l'ordre, quelque chose qui ressemblait bien moins à un « fondement solide comme roche » qu'à cet abîme au bord duquel le Cavalier d'airain « force la Russie à se cabrer ».

« Je suis un serviteur du tsar. Je le serai davantage encore s'il apprend vraiment à croire que le peuple se sent à son égard comme l'enfant à l'égard d'un père. » — « Il met bien longtemps à s'en apercevoir », écrit Dostoiewsky dans son journal, quelques jours avant sa mort. « Pourquoi est-il resté si longtemps sans le croire

et pourra-t-il même jamais le croire? » — telle est la question que Dostoiewsky aurait dû résoudre ; mais il n'y parvint pas — il mourut. A peine était-il mort que, le 1er mars, le premier coup de tonnerre de la grande révolution russe retentit à travers le monde. Cet orage s'était préparé pendant un quart de siècle, et il éclata précisément à la veille du 25e anniversaire de la mort de Dostoiewsky.

Le peuple attendait toujours que le tsar lui fit confiance, et peut-être pensait-il comme Dostoiewsky : « que le tsar était bien lent à le croire? » Le peuple ne pouvait plus attendre que le tsar vint vers lui; c'est pourquoi il alla vers le tsar.

Dans la personne des centaines de milliers de travailleurs russes qui, le 9 janvier 1905, ont défilé à travers les rues de Pétersbourg et devant le Palais d'Hiver, avec leurs femmes et leurs enfants, avec les images saintes et les bannières bénites, c'est le peuple russe tout entier qui est allé vers son tsar, comme des enfants vont à leur père, croyant en lui ainsi qu'au Christ-Sauveur lui-même. « Peut-on refuser confiance à un tel peuple? » — On pouvait croire qu'il eût suffi de répondre à la confiance par la confiance, et ainsi aurait été accompli le grand miracle de l'union du peuple et du tsar. C'est ce qui aurait dû arriver, selon Dostoiewsky. Malheureusement, nous savons ce qui s'est passé, quelle réponse le gouvernement donna au peuple, ce que l'amour du père accorda aux supplications des enfants : massacre du peuple, massacre des enfants. Et ce n'est pas la faute d'un autocrate déterminé, mais la faute de « l'autocratie orthodoxe », de tout « l'état chrétien » depuis Constantin-le-Grand jusqu'à nos jours.

Et la face de la terre russe fut baignée de

sang russe. Et sous le masque du Christ, le peuple aperçut la face de la Bête.

« La Bête vient — l'Antéchrist vient ! Si, à ce cri, Dostoiewsky se fût précipité vers le paysan Mareï, comme autrefois le petit Fedia, eût-il encore trouvé un soutien auprès de lui? Le paysan Mareï, c'est-à-dire le peuple russe tout entier, n'était-il rempli du même effroi désespéré que Dostoiewsky devant l'avènement de la Bête?

Quelle est, dans ses derniers fondements religieux et métaphysiques, la foi du peuple orthodoxe en le tsar orthodoxe? Le peuple croit à l'autocratie comme à l'union dernière de la classe paysanne avec le christianisme, de la vérité de la terre avec la vérité du ciel : le tsar donnera la terre au peuple et établira la vérité de Dieu sur terre. Unira-t-il l'humain au divin pour former du divin humanisé ou de l'humain divinisé, c'est ce qui n'est pas décidé, ce à quoi l'on n'a pas répondu — la question n'a même pas été posée. Mais la seule possibilité de cette question implique le danger d'une grave erreur, d'une terrible confusion dans l'idée de l'autocratie. Si le tsar russe a vraiment pour mission d'unir le terrestre au céleste, l'humain au divin, c'est que cette union n'a pas encore été accomplie par le Christ déjà paru, par l'Homme-Dieu ; il est donc réservé à l'autocrate russe d'accomplir ce que le Christ n'a pas accompli jusqu'ici ; en conséquence, le tsar russe (naturellement il ne s'agit pas de n'importe lequel, mais du tsar à venir) — le César de la troisième Rome, de la nouvelle monarchie universelle est le Christ russe « encore inconnu au monde » comme l'affirme Dostoiewsky : « La Russie, par l'intermédiaire du Christ russe que le monde ne connaît pas encore, ressuscitera l'Europe à une vie nouvelle. » De

cette autre formule aussi : « Dieu est la personnalité synthétique du peuple entier » et « le tsar russe est l'incarnation du peuple russe » on peut conclure derechef que le « Dieu russe », le « Christ russe » est le Tsar russe. Mais ceci n'est pas le christianisme, c'est l'hérésie des « khlysti » ou « flagellants ». De la foi en un Messie populaire incarné dans tout le peuple « porteur de Dieu » à la foi en un Christ incarné dans un seul homme « porteur de Dieu » en un tsar, c'est-à-dire de l'hérésie des judaïsants à celle des khlysti, tel est le chemin qui, pour Dostoiewsky, conduit de l'orthodoxie à l'autocratie.

Ce second Christ à venir n'est pas seulement différent du premier Christ déjà paru, du Christ universel, mais il lui est directement opposé ; celui-là, le premier, a, dirait-on, séparé la vérité céleste de la vérité terrestre ; celui-ci, le second, les unira au contraire. Celui-là est venu pour sauver un petit nombre d'élus ; celui-ci viendra pour sauver tous les hommes. « Tu viendras avec tes élus, tes orgueilleux, tes puissants », dit le Grand Inquisiteur au Christ déjà paru, mais nous, nous dirons qu'ils n'ont sauvé qu'eux-mêmes et que nous avons sauvé tous les hommes ».

Ce second Christ n'est-il pas aussi opposé au premier que le Dieu-Homme à l'Homme-Dieu, la Bête au Christ? — Le dernier secret du Grand Inquisiteur est révélé par cet aveu : « Nous ne sommes pas avec toi, mais avec lui », non pas avec le Christ, mais avec la Bête. — Le dernier secret, la dernière abomination de l'autocratie orthodoxe ne consistent-ils pas en ce que l'autocrate est un usurpateur du Christ?

Dans les « Possédés », le révolutionnaire Pierre Verkhovensky parle de l'usurpateur à Nicolaï Stavroguine, en présentant et en développant les pensées du Grand Inquisiteur :

« Tout d'abord, j'ai songé à léguer le monde au pape... mais l'internationale devrait en premier lieu se déclarer d'accord avec le pape ; ce qu'aussi bien elle fera. Il ne lui reste pas d'autre issue. Écoutez, le pape sera en Occident ; mais chez nous, chez nous c'est vous qui serez !...

Cette folle pensée de Verkhovensky s'accorde d'ailleurs en partie assez bien avec cette pensée non moins folle de Dostoiewsky :

« Constantinople (c'est-à-dire la troisième Rome russe) la capitale de la nouvelle monarchie mondiale, peut servir, tout au moins provisoirement, de piédestal à un nouveau pape », c'est-à-dire naturellement à un patriarche œcuménique russe ou bien à un tsar grand prêtre russe, qui serait en même temps œcuménique :

« En Occident il y aura le Pape. Chez nous — Vous ! Nous prêchons l'écroulement... nous allumons l'incendie... nous répandons des légendes.. Et alors commence la révolte ! Un mouvement tel que le monde n'en a pas vu encore jusqu'à ce jour... La Russie s'obscurcira et la terre pleurera ses anciens dieux... Et alors nous apporterons... qui?

Qui?

« Le tsarevitch Ivan ! »

Qui?

« Le tsarevitch Ivan ; Vous ! Vous ! »

Stavroguine réfléchit un instant.

« L'usurpateur? » demanda-t-il tout à coup, et, avec un profond étonnement, il examinait cet être dément : « Ah ! voilà donc votre plan ! »

« Nous dirons tout d'abord qu'il se cache, murmura Verkhovensky, doucement comme pour un aveu d'amour, en réalité comme s'il eût été ivre. — « Savez-vous ce que signifie ce petit mot « il se cache »? Mais il paraîtra, il paraîtra. La légende que nous répandrons sera

meilleure que celle des Skopzy [1]. Il est là, mais personne encore ne l'a vu. Oh ! quelle légende nous répandrons ! et ce qui importe le plus : une force nouvelle est en marche. Précisément celle dont on a besoin, précisément celle vers laquelle on aspire. Pourquoi le socialisme n'a-t-il rien fait? Il n'a fait que détruire les anciennes forces, mais il ne peut en créer de nouvelles. Tandis qu'ici se trouve une nouvelle force, et quelle force ! une force d'une puissance inouïe. Que nous ayons seulement une fois le levier pour soulever la terre. Une fois seulement — et tout se soulèvera. Écoutez, je ne vous montrerai à personne. Cela est nécessaire ainsi. Il est là, mais personne ne l'a vu. Il se cache, Mais, savez-vous qu'on peut le montrer à un seul, à un seul sur cent mille et par toute la terre, on dira : nous l'avons vu, nous l'avons vu. Ils ont bien vu Danilo-Filippovitch, le Dieu Sabaoth, alors que devant tous les hommes il était enlevé au ciel dans un char ; ils l'ont vu de leurs propres yeux. Mais vous n'êtes pas Danilo-Filippovitch ; vous êtes beau, orgueilleux comme un Dieu, vous ne recherchez rien pour vous-même et vous avez l'auréole d'une victime « qui se cache ». La chose la plus importante ici est la légende. Vous êtes victorieux de tous ; vous n'avez qu'à les regarder pour en être le vainqueur. Il apporte des vérités nouvelles et il se cache. La terre poussera des gémissements, la mer débordera d'écume, la baraque de planches sera démolie, sinon aujourd'hui, du moins demain... Alors, nous penserons à nos bâtiments de pierres. Pour la première fois, c'est nous qui construirons, nous seuls ! »

Folie! — murmura Stavroguine.

---

[1] Secte d'eunuques mystiques.

Oui, « folie ». Mais toute l'histoire de l'autocratie russe n'est-elle pas la folie la plus fantastique en même temps que la plus réelle? En tout cas, il n'y a là rien de froid, de mesuré, de raisonnable, de « cadet », mais quelque chose d'ivre et de sauvage, analogue à ce délire ardent duquel sont nées les légendes des sectes du Dieu Sabaoth, « venu du ciel sur la terre ». Verkhovensky, le plus génial de tous les révolutionnaires russes, a compris que l'autocratie russe, qui a toujours été considérée jusqu'ici comme une force réactionnaire et comme un obstacle, renferme en elle-même la force destructive révolutionnaire la plus puissante. La révolution n'est rien d'autre que l'envers de l'autocratie. L'autocratie rien d'autre que l'envers de la révolution. Anarchie et monarchie sont deux états différents de la même *prima materia*, de la même matière primitive, de la violence comme fondement de la domination ; la violence de l'un contre tous s'appelle monarchie ; la violence de tous contre un, anarchie. La monarchie est une terreur exercée par la force brutale érigée en loi, une terreur blanche engourdie, une anarchie cristallisée et figée, mais la monarchie fondue est une anarchie. C'est ce que nous voyons maintenant s'accomplir sous nos yeux : le rocher de l'autocratie se dissout et devient la lave brûlante de la révolution.

« Romanov, Pestel ou Pougatchev? » Tel est le titre d'un des écrits de Bakounine, où il affirme que le tsar russe pourrait sauver l'autocratie, au moins pour quelque temps, s'il se mettait à la tête d'une révolution sociale en Russie et dans le monde entier. Si nous effaçons Pestel, par trop juste-milieu, et ne conservons que les deux autres, nous aboutissons à ce dilemne : Romanov ou Pougatchev, l'auto-

crate ou l'usurpateur? C'est la question du monarchiste Dostoiewsky coïncidant avec la question de l'anarchiste Bakounine.

L'histoire russe nous enseigne combien il est parfois difficile de distinguer un autocrate d'un usurpateur. Le tsar nouveau se révèle tout différent de ce tsar à venir, que le peuple attend comme le Messie. En ce sens, chaque autocrate est un usurpateur de la volonté du peuple. Et, si même l'élection du tsar a été faite conformément à la volonté du peuple, où se trouve donc la garantie que cette volonté est d'accord avec la volonté de Dieu, « avec la grâce de Dieu »? Dans la voix de l'église? Mais depuis longtemps déjà, l'église n'a plus de voix ; le tsar a décapité l'église en devenant lui-même le « chef suprême de l'église », « le juge en dernier ressort de toutes les affaires ecclésiastiques. L'onction qui consacre le tsar est faite à l'église, — non pas par l'église, mais bien par le tsar lui-même. Ce qui signifie que tout autocrate, non seulement au point de vue historique, mais aussi au point de vue mystique, est un usurpateur.

D'autre part, la chute d'une dynastie quelconque ne signifie aucunement la chute de l'autocratie dans son essence mystique la plus profonde. Les changements de dynasties dépendent des hasards de l'histoire. Il y eut Rurick, Chouïsky, Godounov, Romanov, pourquoi n'y aurait-il pas aussi Stavroguine? Le noyau métaphysique de la chose n'en serait pas atteint pour cela. N'est-ce pas à plus juste titre que bien des représentants historiques de la puissance tsariste, que Nicolaï Stavroguine, ce tsarevitch Ivan, purement russe, beau, « orgueilleux comme un Dieu » pourrait passer pour « l'oint du Seigneur »? Ne pourrait-il, et à meilleur droit que celui-ci, répéter les paroles

de Napoléon : « Dio mi la dona, guai a chi la tocca. Dieu m'a donné la couronne, malheur à qui la touche ! » ou bien, d'après le mot de Platon : « Le génie doit régner ». Si génie signifie une grande idée incarnée dans un homme, on peut dire que depuis Pierre-le-Grand il n'y eut sur le trône des tsars aucun génie comparable à celui de Nicolaï Stavroguine, le prophète des deux idées les plus grandes qui aient jamais été révélées à la terre : Dieu-Humanité et l'Homo-divinité. On ignore encore laquelle de ces deux idées opposées, mais également vraies à ses yeux, il incarnera, en tant qu'usurpateur ou en tant qu'autocrate. Si c'est l'idée de Dieu-Humanité dans le peuple russe « porteur de Dieu », qu'est-ce que Dostoiewsky pourrait bien objecter à une semblable autocratie et comment pourrait-il distinguer pareil usurpateur d'un autocrate? Par l'impossibilité historique? Mais l'impossibilité historique n'épuise pas la possibilité mystique. En outre, les événements monstrueux qui se développent sous nos yeux nous convainquent de plus en plus, — et Dostoiewsky lui-même ne nous contredirait pas — qu'en Russie tout est possible.

La première moitié de la prophétie concernant la révolution russe n'apparaissait-elle pas, elle aussi, comme une impossibilité? Et cependant, cette moitié de la prophétie est déjà en voie d'accomplissement, s'est presque complètement réalisée avec une effrayante exactitude : « un mouvement commence, tel que la terre n'en a jamais vu de semblable et, si ce n'est pas aujourd'hui, — du moins demain « la baraque de planches sera démolie. » Pourquoi la seconde moitié de la prophétie ne s'accomplirait-elle pas, elle aussi — en ce qui concerne l'usurpateur?

« Qui répand le sang franchit la limite entre le possible et l'impossible, entre le réel et la fiction. En cela consiste l'élément terrible des révolutions que des peuples entiers franchissent ce trait de sang et parviennent ainsi dans un domaine où tout est possible. Et, lorsqu'on a versé tant de sang que la terre n'en peut plus boire, qu'il y a partout des flaques de sang, comme les flaques d'eau que fait la pluie en automne, il s'élève alors de ces flaques un brouillard terrible avec de monstrueuses images de vapeur et tous les fantômes de l'histoire. Le tsarevitch Ivan est un de ces spectres ; il est déjà là, quand bien même personne ne l'a vu ; il se cache, et bientôt il apparaît. Il est au sommet ; autour de lui sont les chefs de la révolution religieuse mondiale, les disciples du Grand Inquisiteur, les martyrs qui ont accompli l'exploit de la connaissance du Bien et du Mal. Au dessous d'eux, les Chigalev — c'est-à-dire le dictateur militaire du prolétariat, la sociale-démocratie, et enfin, tout en bas, « le troupeau aux cent millions de têtes de ces bons innocents », l'humanité entière, l'union universelle des hommes en l'homme divinisé ou en l'Homme-Dieu, ceci non plus n'est pas éclairci ; il n'a pas été répondu à cette question, elle n'a même pas été posée : tel est le dernier secret du Grand Inquisiteur : « nous ne sommes pas avec toi, mais avec lui, voilà notre secret ».

La phase actuelle de la révolution russe qui semble, selon toute apparence, très prématurée, est caractérisée par l'étonnante absence de toute idée religieuse. On dirait que le peuple russe, « porteur de Dieu », est devenu le plus athée de tous les peuples et que la classe paysanne a cessé d'être le christianisme. La classe paysanne n'aspire qu'à la terre, rien qu'à la terre, comme si à la fin elle avait oublié le

ciel, ou comme si la vérité du ciel l'avait excédée. L'église balbutie quelque chose de Dieu, mais ce balbutiement est si misérable qu'elle-même ne l'entend ni ne le comprend. L'autocratie a signé l'acte de la Constitution, sans songer qu'elle est l'autocratie orthodoxe et qu'il ne lui était pas possible de s'affranchir de son onction sans le consentement de ceux qui la lui avaient donnée. Quant aux chefs intellectuels de la révolution, la religion est simplement pour eux — l'obscurantisme.

Ces derniers, non seulement sont incapables de surmonter la tentation qui, pour le peuple, réside dans l'idée de l'autocratie, dans le lien de parenté entre orthodoxie et autocratie, mais ils ne soupçonnent même pas l'existence de cette tentation. Bien plus ils succombent eux-mêmes à la tentation, car avant d'avoir détrôné le tsar, ils convoquent le prolétariat ou le peuple à être tsar, comme si l'essence religieuse de l'autocratie, c'est-à-dire la puissance humaine substituée à la puissance divine n'était pas la même dans les deux cas, — dans l'autocratie du tsar, c'est-à-dire dans la puissance d'un seul sur tous, et dans l'autocratie du peuple, c'est-à-dire dans la puissance de tous sur chacun. Comme si la reconnaissance de quelque Dieu terrestre, de la majesté du César ou de la majesté du peuple, ne signifiait pas le même renoncement au Dieu du ciel ; comme si la dictature du prolétariat ne devait pas conduire infailliblement à un dictateur, à Napoléon ou à Cromwell, à un usurpateur ou un autocrate. Où il y a cercle, il y a centre ; où il y a autocratie, il y a également autocrate.

Mais l'absence d'idée religieuse dans la révolution russe prouve précisément que la phase actuelle de la révolution est une phase très prématurée. A quelque hauteur que s'élèvent

les vagues, le tréfonds des éléments populaires demeure encore intact. Quelque terrible que soit la tempête qui gronde sur le sol, elle n'est qu'un écho affaibli de ce qui se passe sous le sol ; c'est une de ces tempêtes qui précèdent les tremblements de terre.

D'ailleurs, la révolution russe, comme toute grande révolution sociale, est une religion inconsciente, parce que dans tout mouvement révolutionnaire se trouve contenu un principe d'universalité, un rêve d'union universelle de l'humanité dans quelque vérité universelle, c'est-à-dire, en définitive, un principe religieux. En ce sens, l'âme de la révolution russe, la sociale-démocratie, est d'ores et déjà universelle et, par suite, inconsciemment religieuse. « Prolétaires de tous pays, unissez-vous ! » ce cri d'appel qui ressemble à la clameur des grues jamais encore nulle part n'avait retenti comme dans la révolution russe, avec une menace si inaccessible et lointaine, si inquiétante et solennelle qu'on la dirait apocalyptique.

Mais l'autocratie, elle aussi, est une religion. Lorsqu'enfin elle sera renversée en tant qu'ordre politique, alors son essence religieuse se manifestera ; quand elle mourra en politique, elle ressuscitera en religion : « il est là, mais personne ne l'a vu, il se cache mais il viendra ». Lui, « le père tsar », notre petit « soleil lumineux », le Messie à venir du peuple, le nouveau Pape et le nouveau César de la troisième Rome, de la monarchie universelle, le César divin, le Dieu-César, l'homme-divinisé. La puissance d'un seul, la divinité humaine du passé paraît, de toute éternité, opposée à la puissance de tous, à la divinité-humaine de l'avenir ; la Bête qui s'élève de la terre, la monarchie — à la Bête qui sort de l'abîme, l'anarchie. Mais peut-être

les deux Bêtes ne lutteront-elles l'une contre l'autre que jusqu'au moment où elles s'uniront pour lutter contre l'ennemi commun : l'Agneau. Alors, il en sera de la troisième Rome, exactement comme jadis de la première ; il y aura conflit entre les deux idées les plus opposées qui se puissent imaginer, les plus opposées qui puissent être sur la terre : le Dieu-homme rencontrera l'Homme-Dieu, l'Antéchrist rencontrera le Christ. Alors s'accomplira la prédiction du Grand Inquisiteur : « La Bête viendra vers nous en rampant, elle nous lèchera les pieds, elle les arrosera des larmes de sang qui tomberont de ses yeux. Nous nous assoirons sur la Bête, nous élèverons le calice sur lequel sera écrit : « Secret ». Ce que je t'annonce arrivera, tout s'accomplira, et notre royaume sera créé ».

D'où vient l'autocratie, celle du tsar ou celle du peuple, d'où vient toute puissance humaine, tout État — du Christ ou de l'Antéchrist? — Telle est la question que pose d'une manière silencieuse et inéluctable la grande révolution russe, déjà mondiale, qui, actuellement n'est que sociale et politique, mais qui dans l'avenir inévitablement doit être aussi religieuse.

C'est pourquoi la mer « déborde d'écume », c'est pourquoi « la Russie se couvre de nuages », c'est pourquoi s'inaugure « un mouvement tel que le monde n'en a vu de semblable jusqu'à présent ».

Et si, du milieu de cette dernière et muette terreur, personne ne répond à cette question, nous, les disciples du grand maître, du grand prophète de la révolution russe, Dostoiewsky, nous répondrons, en apparence contre lui, mais en réalité pour lui : « L'autocratie est de l'Antéchrist. »

V

L'autocratie est de l'Antéchrist — dire cela sans aucune réserve, c'est faire trop d'honneur à l'autocratie, qui dans sa réalité historique actuelle est irresponsable à l'égard de la religion ; elle ne s'occupe ni du Christ ni de l'Antéchrist. L'autocratie, sous ce rapport, comme le dit le proverbe russe, n'est ni un cierge pour Dieu ni un tisonnier pour le diable.

Mais quand je fais allusion aux rapports de l'autocratie avec la religion, je n'envisage pas la réalité historique mais la possibilité mystique. L'autocratie est d'autant plus athée qu'on arrive plus près du faîte et d'autant plus religieuse que l'on descend davantage dans les profondeurs du peuple. Là-bas seulement, aux profondeurs souterraines de cet élément, flamboyantes, mais ténébreuses, s'accomplit la confusion du Christ et de l'Antéchrist — dans l'idée de l'autocratie. Le « petit-père orthodoxe », « le tsar », « le soleil lumineux » est tout d'abord un symbole, une image, une icône, puis une des incarnations du Christ et enfin l'unique et parfaite incarnation — le Christ même, le Christ à venir, le nouveau « Christ russe inconnu au monde ». L'homme devient une icône, l'icône une idole, l'idole un Dieu. A la place du christianisme s'établit enfin « l'hérésie des flagellants » c'est-à-dire un paganisme inconscient, le paganisme d'avant le Christ.

Les effroyables pressentiments de l'Apocalypse, parvenus à leur point culminant, se précipitent et tombent dans l'abîme de la terreur apocalyptique. Ici, dans le cœur vivant du

peuple, la plus grande vérité est entremêlée au plus grand mensonge par des fils si ténus et si forts, qu'en coupant ces fils on risque de porter au cœur même une blessure mortelle. Pour taillader ces fils, on a besoin de l'épée aiguisée jusqu'aux limites du possible, du « glaive » à double tranchant de la connaissance.

Dostoiewsky a placé ce glaive entre nos mains, Lui-même, pendant toute sa vie, n'a rien fait d'autre que forger et affiler ce glaive, mais il ne l'a pas levé pour le combat, soit qu'il n'en eût pas le temps, soit que l'heure du dernier combat n'eût pas encore sonné. En tout cas, un seul trait sépare la conscience de Dostoiewsky de notre conscience religieuse, de notre action religieuse — du combat avec la Bête à venir cachée sous le masque du Seigneur à venir — il consiste dans les prédictions et les craintes apocalyptiques du peuple russe devant l'autocratie.

Quand nous levons ce glaive, qui n'a pas été aiguisé par nous, pour une lutte que nous n'avons pas commencée, quand nous prononçons le mot tranchant : « L'autocratie relève de l'Antéchrist » — alors nous sommes, je le répète, en apparence contre Dostoiewsky, mais en réalité, avec lui ; nous faisons ce qu'il eût fait lui-même s'il avait été jusqu'au bout de sa conscience religieuse.

Dans la dernière de ses œuvres, la plus géniale et la plus synthétique, « les Frères Karamazov », il a donné une formule presque parfaite de cette conscience ; à travers un voile très léger qu'un souffle peut déplacer, on voit briller déjà ce glaive à double tranchant qu'on ne peut dans la lutte diriger autrement que contre l'autocratie et pour le Christ ; déjà se révèle l'irréductible contradiction religieuse entre l'Eglise et l'Etat, entre la vérité abso-

lue et l'absolu mensonge, entre le royaume de Dieu et le royaume du diable.

Ce n'est pas en vain que cette confusion des deux royaumes est examinée, dès les premiers chapitres du roman — dans le prélude de la symphonie — par quelqu'un qui n'est autre que Jean Karamazov, disciple du Grand Inquisiteur, parlant au moins Zocyma, disciple ou maître de Dostoiewsky.

« La confusion entre l'Église et l'État existera éternellement, bien qu'elle soit impossible, parce que le mensonge est à la base même de la chose. » — ... L'Église doit contenir tout l'État et ne pas y occuper un coin seulement. Et si ce n'est possible maintenant, cela doit constituer le but direct et principal de tout le développement ultérieur de la société chrétienne. » « Aux temps anciens, le christianisme apparaissait seulement comme l'Église et n'était alors qu'une église. Mais lorsque l'Empire romain païen eût désiré devenir chrétien, il engloba l'Église, mais n'en demeura pas moins un État païen. Cependant l'Église du Christ, entrant dans l'État, ne pouvait évidemment rien céder de ses principes fondamentaux, de cette pierre sur laquelle elle est bâtie ; elle ne pouvait que continuer à travailler à la réalisation des fins qui lui avaient été autrefois assignées et prescrites par le Seigneur : la transformation en Église de l'univers entier, et par là même de tout l'ancien Empire païen. Ainsi donc ce n'est pas l'Église qui doit chercher pour elle-même une place dans l'État, mais, au contraire, tout état terrestre devrait, par la suite, se transformer complètement en église et ne devenir rien d'autre qu'une Église. »

Le moine érudit, le P. Païssi souligne et poursuit jusqu'au bout ces pensées de Jean Karamazov :

« Ce n'est pas l'Église qui se transforme en État. Cela, c'est Rome et son idéal. C'est la troisième tentation du diable. Mais au contraire l'État se transforme en Église, s'élève jusqu'à l'Église, et devient Église sur toute la terre, — ce qui est absolument opposé à Rome.

« L'Église est en réalité une puissance et elle est destinée à régner. Et à la fin, elle régnera sur toute la terre, indubitablement, ainsi qu'il a été prophétisé... »

Évidemment il songe à la prophétie de l'Apocalypse relative « au royaume millénaire des Saints sur la terre », sur cette terre et sous ce ciel, à la fin de l'histoire humaine et toutefois avant la fin du monde : « L'agneau nous a fait rois et prêtres de notre Dieu ; et nous régnerons sur la terre. » — (Apocalypse, ch. V, § 10). — « Et ceux qui n'avaient point adoré la Bête ni son image, devaient vivre et régner avec le Christ pendant mille ans. » — (Apocalypse, ch. XX, § 4) « C'est le camp des saints et la cité bien-aimée. » — (Apocalypse XXI, ch. 4, § 8.) Et le starets Zocyma affirme :

« La société chrétienne reste inébranlable dans l'attente de sa transformation totale de société en tant qu'union presque païenne encore, en Église œcuménique et régnante. « Ainsi soit-il ! ainsi soit-il ! » si même à la fin des siècles, car seul ce qui est prédestiné, devra s'accomplir.

Ici se trouve définie, mieux qu'elle ne l'a été nulle part, la conscience théocratique purement abstraite jusqu'alors. Le but seul est indiqué, non le chemin ; seule, la théocratie militante et non la triomphante, seul le positif et non le négatif dans les relations de l'humanité avec Dieu-Humanité. Mais à la première tentative pour incarner en action la conscience théocratique, ce négatif et cette

hostilité se manifestent. Par suite de l'insoluble contradiction entre l'Église et l'État, une lutte interminable s'inaugure. Ici nulle comparaison, nuls compromis ne sont possibles. Et si Jean Karamazov admet un compromis, nécessaire à notre époque coupable qui n'a pas encore dépassé l'ère des compromis le starets Zocyma réplique : « L'Église ne peut s'unir à l'État, même pour un compromis provisoire. Ici, l'on ne peut s'engager dans la voie des conciliations. » — La négation absolue de tout compromis est précisément le premier point acquis par la nouvelle conscience théocratique. Le point par lequel elle se distingue de la vieille inconscience sociale de toute la chrétienté historique, avec sa tolérance involontaire et inévitable des compromis, non seulement temporels, mais aussi éternels, entre l'État et l'Église. — C'est seulement par cette fermeté irréductible que le glaive du Christ sera affilé de la façon la plus tranchante pour le dernier combat avec la Bête.

Mais afin d'éviter des malentendus dangereux, il est bon de dissocier nettement les concepts « d'état » et de « société ».

La société est l'élément originel de l'*humain, seulement humain*, qui après avoir atteint sa perfection dans la plénitude de la conscience religieuse, doit inévitablement choisir entre deux voies : ou bien, par le moyen de l'église, vers Dieu-Humanité — ou bien, par le moyen, de l'État vers l'homo-divinité. Une fois l'un ou l'autre de ces chemins choisi, impossible de revenir en arrière ; il faut suivre jusqu'au bout chacune de ces voies. La société est ce champ dans lequel toute semence prospère : l'ivraie de l'ennemi comme le froment du maître. Mais une fois que l'ivraie a poussé, il lui est impossible de devenir froment ; une fois que l'État

a grandi, il lui est impossible de se transformer en Église. D'ailleurs, l'ivraie et le froment ne croissent ensemble que jusqu'à la moisson ; alors la faulx sépare ce qui a été semé par Dieu de ce qui a été semé par le diable. L'aiguisement de cette faulx est précisément la connaissance théocratique. L'État ne peut devenir église, étant lui-même une église, mais une église de l'opposé du Christ — de l'Antéchrist. La lutte entre l'État et l'Eglise est une lutte à vie et à mort. A tout ce qu'affirme l'état d'une manière absolue, l'église oppose une absolue négation. Chez Dostoiewsky, lequel ne distingue pas avec suffisamment de netteté entre l'état et la société, l'humanité et l'homo-divinité, il se produit une confusion entre l'État et l'Église. De même que le passage de l'absolu mensonge à une vérité absolue, du diable à Dieu est impossible, de même il est impossible de passer de l'État à l'Église. *Il est seulement possible de transformer la société en Église*, et ce passage, cette évolution naturelle s'accomplit en effet dans le processus de l'histoire universelle. La fin de ce processus est déterminée par le principe de la connaissance théocratique qui révèle la contradiction insoluble entre l'État et l'Église. Dès que cette contradiction s'est révélée, le passage progressif devient un brusque tournant, l'histoire une Apocalypse, l'évolution une révolution, la plus funeste pour l'État et la plus mortelle de toutes les révolutions. En effet, toutes les révolutions politiques nient l'ordre ancien de l'État au nom d'un ordre nouveau et meilleur : ce n'est qu'en apparence qu'elles nient l'idée du pouvoir de l'État comme idée absolue ; en réalité, elles l'affirment. Pour renverser cette idée, elles n'ont ni levier ni point d'appui. Et si même elles le pouvaient renverser, elles n'auraient rien à mettre à la

place. La révolution religieuse, elle, a ce levier et ce point d'appui dans l'idée de l'amour en tant que puissance, dans l'idée de l'église comme souveraine. La révolution religieuse est la dernière et définitive révolution, celle qui renversera toute puissance humaine, tout État dans ses derniers fondements métaphysiques.

C'est la petite pierre lancée par la fronde du Seigneur qui brise et réduit en poussière l'idole aux pieds d'argile dans la prophétie de Daniel. La petite étincelle qui fait exploser la mine, de telle sorte qu'il ne reste pas pierre sur pierre « *Je suis venu pour faire descendre le feu sur la terre et je languis en attendant qu'il s'allume.* » La théocratie, qui intérieurement est tout ordre, toute puissance et harmonie, extérieurement apparaîtra comme la plus formidable des insurrections, des révoltes et des anarchies.

Un Russe athée et libéral, qui assiste à une conversation entre Jean Karamazov et le starets Zocyma, rapporte les paroles qu'il a entendu prononcer à Paris, peu après la révolution de Décembre, par un Français très influent qui « avait été quelque chose comme détective ou bien chef de toute une compagnie de détectives politiques :

« Ces socialistes, anarchistes, athées et révolutionnaires, nous ne les craignons pas beaucoup, nous les observons seulement ; au reste, leurs mouvements nous sont connus. Mais il y a parmi eux, bien qu'en nombre restreint, quelques individus bizarres : ce sont des chrétiens qui croient en Dieu et qui tout de même sont socialistes. Voyez-vous, ce sont ceux-là que nous craignons le plus ; c'est un peuple terrible. Le socialiste chrétien est bien plus effrayant que le socialiste athée... » Ces mots m'avaient déjà frappé autrefois ; maintenant

que je suis auprès de vous, Messieurs, ils me sont revenus à la mémoire...

« C'est-à-dire que vous nous les appliquez, et qu'en nous aussi vous voyez des socialistes? — demanda directement et sans détours le P. Païssy ».

La question est demeurée sans réponse, et cependant elle est de la plus haute importance, et décisive en ce qui concerne les idées sociales et religieuses de Dostoiewsky. D'ailleurs pour nous cette réponse est claire maintenant ; il est évident que le starets Zocyma, le P. Païssy, Jean Karamazov et Dostoiewsky, non seulement du point de vue des détectives français et russes, mais encore du point de vue de ceux qui sont poursuivis par ces détectives, — sont les émeutiers, les révolutionnaires et les anarchistes les plus dangereux. Les drapeaux rouges des soulèvements politiques pâlissent devant l'ultra-pourpre inconnu de la révolution religieuse. Ceux qui ont pénétré dans la théocratie, trouvent en elle un espoir, une consolation, un apaisement infinis ; mais vue de l'extérieur, elle paraît une terreur infinie, cette frayeur dont il est dit : « Les hommes périront de frayeur. » A l'intérieur est le calme, à l'extérieur la tempête. A l'intérieur, la dernière affirmation de l'ordre humain dans le Divin, à l'extérieur la plus anarchique de toutes les anarchies. On dit que, parfois, au-dessus de l'entonnoir de la trombe marine, apparaît une toute petite tache ronde de ciel bleu. La théocratie est le ciel bleu au-dessus du cyclone de la révolution religieuse destinée à tout détruire.

Telle est l'essence la plus profonde des idées sociales de Dostoiewsky, laquelle a échappé aux réactionnaires comme aux révolutionnaires russes ; que lui-même, si elle ne lui a pas échappé,

ne voulait voir ou qu'il redoutait de voir. En tout cas, il a tout fait pour dissimuler à lui-même et aux autres l'aiguillon trop aigu et pour émousser le tranchant trop affilé de sa conscience religieuse.

A titre d'exemple, on peut citer ce passage des frères Karamazov : « Jean Karamazov, avec une ironie digne du Grand Inquisiteur affirme que la transformation de l'État en Église « n'entraînerait en rien l'abaissement de l'État, ne lui ôterait rien de son honneur ni de sa gloire de grande puissance, et n'amoindrirait pas le prestige de ses dirigeants ». Ce qui signifie : les loups seront repus et les brebis resteront intactes. C'est l'adoration du Prince de ce monde par le Christ en vue des royaumes terrestres — cette amorce du diable auquel tout le christianisme historique est resté suspendu.

« Elle est tombée, elle est tombée, Babylone, la grande prostituée, et elle est devenue la demeure des démons et le repaire de tout oiseau immonde et exécrable. Car toutes les nations se sont abreuvées du vin de sa prostitution effrénée. C'est pourquoi ces plaies, qui sont la mort, le deuil et la famine viendront en un même jour ; elle sera entièrement brûlée au feu, car le Seigneur-Dieu qui la jugera est puissant. Et les rois de la terre qui ont commis fornication avec elle et qui ont vécu dans les délices, la pleureront et mèneront deuil sur elle en se frappant la poitrine, quand ils verront la fumée de son embrasement. Et ils se tiendront loin pour la crainte de son tourment, et diront : « Hélas! hélas! Babylone, la grande cité, cité si puissante. Comment ta condamnation est-elle venue en un moment? Puis un ange d'une grande force prit une pierre qui était comme une grande meule et la jeta dans la mer,

disant : « Ainsi sera précipitée Babylone, cette grande cité, et il n'en restera rien. »

Telle est la défaite définitive prédite à l'État dans son dernier combat avec l'Église. Les révolutionnaires qui croient à cette prophétie sont naturellement plus dangereux et plus révolutionnaires que ceux qui n'y croient pas.

Toutes les erreurs de Dostoiewsky proviennent de ce qu'il ne tient aucun compte de la *force de résistance* que l'état oppose à l'église. Cette force est équivalente à la force vitale de l'état — la vie de l'église est la mort de l'état, la vie de l'état est la mort de l'église. — « Croyez-moi, non seulement nous n'avons jamais vu d'état absolu, mais pas même plus ou moins achevé. Tout n'est qu'embryon. » Ces mots énigmatiques que Dostoiewsky écrivit dans son journal peut de temps avant sa mort témoignent du cours profond et secret de sa pensée. S'il est donné aux « embryons » d'états historiques particuliers de se développer en un État unique de l'avenir « absolu et parfait », cet État n'est-il pas la grande Babylone, objet de la prédiction de l'Apocalypse, « Babylone, mère de la toute prostitution et de la toute abomination sur terre », cette monarchie universelle, cette fausse théocratie, cet état en tant qu'église, avec lequel Dostoievsky lui-même confond parfois la vraie théocratie, l'église en tant qu'état?

Lorsqu'à la fin de l'histoire humaine, mais avant la fin du monde, cet « état absolu » sera réalisé historiquement, alors se réalisera en même temps « l'église absolue », la société religieuse en tant que réalité historique, en tant que royaume sur terre, « cité bien-aimée », « camp des Saints ». Et c'est entre ces deux royaumes qu'éclatera de nouveau, ici-même sur terre, l'ultime combat, à la fin de l'histoire humaine, mais avant la fin du monde.

« L'Antéchrist viendra et il s'appuiera sur l'anarchie », écrit Dostoiewsky dans ce même journal. Ceci, n'est pas tout à fait d'accord avec cela. L'Antéchrist viendra de l'anarchie ; il s'appuiera, non pas sur l'anarchie, mais sur la monarchie ; non pas sur l'absence de pouvoir, mais sur le pouvoir absolu, sur l'autocratie. L'Antéchrist sera le dernier et le plus grand autocrate, l'usurpateur du Christ. En ce sens, toutes les autocraties historiques et tous les états historiques ne sont que des embryons de l'État Apocalyptique, de l'autocratie de l'Antéchrist.

L'Antéchrist est l'usurpateur, le faux tsar, car l'unique vrai tsar est le Christ. Dans le dernier combat contre l'état et l'église sera livré aussi ce combat entre le faux et le Vrai Tsar, entre la Bête et l'Agneau, duquel il a été dit : « Ces autocrates, serviteurs de l'Antéchrist donneront leur force et leur puissance à la Bête. Ils engageront la lutte avec l'Agneau et l'Agneau les vaincra, car il est le Maître des maîtres, le Roi des rois. »

Ou bien la conscience théocratique n'est pas née encore et, alors, le « ainsi soit-il ! » du starets Zocyma et de Dostoiewsky est vain ; il n'arrivera que ce qui fut déjà : l'inextricable confusion entre l'église et l'état. Ou bien, cette conscience est née déjà, et en elle, commence le dernier combat de l'Agneau et de la Bête. Et la pointe du glaive conquérant du Christ, glaive levé pour ce combat, c'est la première et prophétique parole de la grande révolution religieuse russe, la parole qui, non sans raison, vient de nous, disciples de Dostoiewsky : « l'Autocratie est de l'Antéchrist » .

Comment Dostoiewsky a-t-il pu ne point prononcer cette parole, comment a-t-il pu dissimuler sa plus grande vérité sous les appa-

rences du plus grand mensonge, sa révolution religieuse sous les apparences de la réaction politique, le visage du grand révolté, du starets Zocyma, sous le masque du despote le plus exécrable, du Grand Inquisiteur? Comment a-t-il pu prendre l'autocratie, règne du diable, pour le règne de Dieu?

« L'État se transformera en Église, là est la grande prédestination de l'orthodoxie sur la terre », ainsi le P. Païssi fait des paroles apocalyptiques : « ainsi soit-il » prononcées par son maître, une réalité historique.

Voilà l'erreur capitale de Dostoiewsky, la cause de cette frayeur insurmontable qui le force à cacher sa nouvelle face sous un masque ancien, à verser son vin nouveau dans de vieilles outres. Il croyait ou voulait croire que sa religion était l'orthodoxie. Mais sa vraie religion, sinon déjà dans sa conscience, du moins dans la profondeur de sa vie inconsciente, n'est point l'Orthodoxie, ni le Christianisme historique, ni même le Christianisme en général, mais ce qui est au delà du Christianisme, au delà du Nouveau Testament — l'Apocalypse, le Troisième Testament à venir, la révélation de la troisième hypostase divine — la religion du Saint-Esprit.

Une contradiction insoluble entre le terrestre et le céleste, entre la chair et l'esprit, entre ce qui est du père et ce qui est du fils, tel est le but ultime du Christianisme, rien que Christianisme. La solution définitive de cette contradiction, la suprême réunion du Père et du Fils dans l'Esprit — est le terme ultime de l'Apocalypse. La révélation du Saint-Esprit — c'est la Sainte-Chair, la Sainte-Terre, la Sainte-Société — la Théocratie, l'Église, en tant que règne non seulement céleste, mais aussi terrestre, la

réalisation des espérances apocalyptiques « nous règnerons sur la terre » en accord avec les espérances évangéliques : « Ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ».

Je ne répéterai pas ici ce que j'ai dit si souvent à propos de la Sainte-Chair, peut-être confusément et prématurément, mais toujours avec l'espoir que tout ce que j'ai dit n'appartient pas à moi seul, mais à nous tous qui de l'église de Pierre aspirons à l'église de Jean — et surtout au plus grand d'entre nous à Dostoiewsky.

Je ne ferai qu'indiquer quelques points de contact :

Pour que du fond de sa bassesse
L'homme puisse se relever
Avec l'antique Mère-Terre
Qu'il s'allie éternellement.

Dans ce chant des Mystères d'Éleusis que reprend si souvent Dmitri Karamazov, s'exprime la nostalgie de tout le paganisme, de toute l'humanité, depuis la Grèce jusqu'à la Renaissance, depuis la Renaissance jusqu'à l'Europe moderne, la nostalgie de la Sainte-Terre, de la Sainte-Chair. « Qu'est-ce donc que la mère de Dieu selon toi? demande dans « les Possédés » quelqu'un à une nonne reléguée dans un cloître pour y faire pénitence. « La mère de Dieu, c'est notre mère la grande terre humide », répond la religieuse. La vieille terre « humide », la grande mère des mystères d'Éleusis est en même temps la terre nouvelle, sous le ciel nouveau, de qui il est dit dans la prophétie : « et je vis un nouveau ciel et une nouvelle terre ». Ainsi l'antiquité la plus reculée se rencontre ici avec l'avenir,

l'aurore matinale du monde avec l'aurore du soir,

la Genèse avec l'Apocalypse.

« Mes frères demeurez fidèles à la terre ».

Ce précepte de Nietzsche, qui lui-même ne savait pas Qui il prêchait sous la forme de Dionysos crucifié, le starets Zocyma le répète : « Aime à te prosterner sur la terre et à la baiser. Baise la terre sans te lasser, aime-là sans te rassasier, recherche l'enthousiasme et l'extase de l'amour. Baigne la terre des larmes de ta joie et aime ces larmes qui sont tiennes. Porte haut ton enthousiasme ; chéris-le car c'est un grand présent de Dieu, qui n'est pas donné à beaucoup, mais aux seuls élus. — « N'aime pas pas la terre, aime le ciel » — tel est le commandement du christianisme rien que christianisme. « Aime la terre dans les choses célestes, le ciel dans les choses terrestres » — tel est le précepte de la religion du Saint-Esprit et de la Sainte-Chair. Après la vision des noces de Cana en Galilée, où « le très sage Maître, à ce festin nuptial, changea l'eau en vin, en le vin de sa joie nouvelle » Aliocha accomplit le précepte du starets Zocyma « il se prosterna sur la terre : il ne savait pas pourquoi il l'embrassait. Il ne se rendait pas compte pourquoi il éprouvait un besoin tellement irrésistible de la baiser, de la baiser tout entière ; et il la baisa pleurant, sanglotant, la baignant de ses larmes ; et il jura dans un transport de l'aimer, de l'aimer éternellement... Comme un jeune homme faible, il était tombé à terre, il se releva comme un combattant armé pour toute la vie ».

Combattant pour quelle lutte? Ne serait-ce pas pour le grand combat qui commence entre l'État et l'Église, pour la grande révolution russe religieuse et universelle?

Le christianisme est la révélation de la Personnalité Unique du Dieu fait homme. Voilà pourquoi la sainteté chrétienne, dans son essence, est avant tout une sainteté personnelle, intérieure, isolée, non sociale. Aussi tous les

efforts pour introduire le social dans le christianisme sont-ils restés stériles, car le social, dans son essence, est un principe de pluralité, qui, s'il ne contredit pas le principe d'unité, de personnalité, lui est cependant opposé. Ce n'est pas dans le christianisme, mais dans la religion de la Trinité, de la pluralité divine, manifestée dans l'unité divine, que la pluralité humaine, la communauté des individus, la société sainte peuvent être contenues ; et seule la religion de la Sainte-Terre peut embrasser naturellement l'union universelle et l'organisation des hommes sur terre, — l'église en tant qu'état. Dans le Christianisme, l'église est un règne céleste, non terrestre, spirituel et non corporel ; dans la religion du Saint-Esprit, l'église est non seulement invisible et mystique, mais aussi un royaume visible, historiquement réel, à la fois céleste et terrestre, spirituel et corporel. C'est l'accomplissement du Troisième Testament, l'Incarnation de la Troisième Hypostase Divine. En effet, la Première Hypostase, celle du Père, s'est incarnée dans le monde naturel pré-humain, dans le cosmos ; la seconde, celle du Fils s'est incarnée dans l'Homme-Dieu; de même la Troisième Hypostase de l'Esprit s'incarnera en Dieu-Humanité, dans la Théocratie.

Tel est pour nous le sens de cette prédiction de Dostoiewsky : « En vérité, l'Église est souveraine et elle est appelée à régner ; et, à la fin des fins, elle doit apparaître comme souveraine, sur toute la terre ». Nous n'ajoutons rien à cette prophétie, nous ne faisons que l'accomplir, nous l'élevons au niveau de notre conscience religieuse, et nous répétons avec Dostoiewsky premier prophète de l'Esprit-Saint, de la « Sainte-Chair : « Ainsi soit-il — Ainsi soit-il ».

Tel est son visage, tel est son masque ; le visage et le masque sont opposés l'un à l'autre. Le masque est : orthodoxie, autocratie, nationalisme ; le visage est la victoire de l'humanité sur le nationalisme, de la théocratie sur l'autocratie, de la religion de l'Esprit-Saint sur l'orthodoxie.

Parfois, il nous semble que la différence, qui existe, chez Dostoiewsky, entre le visage et le masque, peut s'appliquer à toute la Russie ; il nous semble que la révolution russe n'est rien d'autre que l'action d'arracher le masque du visage. De ce visage non encore découvert, de cette idée qui n'est pas née encore, Dostoiewsky a dit « La future idée russe, indépendante n'est pas née encore parmi nous ; la terre en est seulement enceinte et se prépare à l'enfanter avec d'atroces tourments ». Si cette idée consistait dans l'orthodoxie, l'autocratie et le peuple, elle n'aurait pas besoin d'être enfantée. Or, les douleurs de la révolution dont nous sommes témoins, ne ressemblent-elles pas en effet aux douleurs de l'enfantement, enfantement qui n'est pas seulement russe, mais universel ; car non seulement la Russie, mais toute l'Europe, toute la terre, « la grande terre » notre mère à tous, est « enceinte » aujourd'hui comme elle l'était aux jours de la naissance du Christ. Et peut-être n'est-ce pas en vain que les premiers symptômes de ces douleurs ont commencé précisément en Russie. Dostoiewsky croyait que la révolution mondiale, qu'il attendait, qu'il appelait de tous ses vœux, commencerait en Europe pour s'achever en Russie. « Les socialistes, disait-il, se précipiteront sur l'Europe et tout ordre ancien s'effondera. C'est sur nos bords que viendra se briser la vague ». Maintenant, c'est le contraire qui se produit. La vague s'est élevée de notre rive, et personne

ne sait si elle se brisera contre l'Europe ou bien si elle l'écrasera (1).

Si l'on devait juger d'un peuple d'après son gouvernement, on serait en droit de désespérer de la Russie ; cette dernière en effet a toujours fait preuve, et fait preuve aujourd'hui plus que jamais, d'une extraordinaire inaptitude à créer des formes d'état. Après des efforts séculaires, au lieu de créer une chose qui eût les apparences d'un corps politique réel, elle a créé un fantôme, une chimère monstrueuse, moitié Dieu, moitié bête — l'autocratie orthodoxe, qui pèse sur la Russie comme un cauchemar ; et pour se réveiller de ce cauchemar, il ne faudra rien moins que les convulsions de l'agonie. Dostoiewsky croyait, lui aussi, qu'un moment encore « et toute la période autocratique pétersbourgeoise de l'histoire russe, en même temps que la brume de Pétersbourg, s'éléverait dans les airs et se dissiperait comme un songe ». La monarchie russe est une iniquité légitimée, une terreur, une anarchie figée, mais la Révolution russe n'est trop souvent « qu'une émeute russe vaine et sanglante » comme s'exprime Pouchkine, et une égale anarchie.

Dans ce suprême désespoir que nous inspire l'état russe, repose peut-être notre unique espérance en le peuple russe. Peut-être ce peuple ne serait-il anarchiste et anti-étatiste que parce qu'il est surtout religieux et théocratique? Peut-être pour cela s'avère-t-il à ce point inapte à créer de nouvelles formes d'état, que sa destinée n'est pas de créer une forme d'état privée de vie, un « automate » un « homme artificiel », « Homo artificialis » selon l'expression

(1) Il est bon de rappeler que cette étude a été écrite en 1906.

de Hobbes, mais le corps vivant de l'église, de Dieu-Humanité? Cette insatiable nostalgie qu'a le peuple russe du tsar-Messie à venir, qui doit concilier la vérité du ciel et la vérité de la terre, cette nostalgie, dans son essence idéale, n'est-elle pas une véritable espérance théocratique, si même inconsciente et défigurée par la réalité historique?

Jusqu'à présent, dans l'histoire du monde, pas un grand peuple n'a pu vivre sans état ; jusqu'ici, exister historiquement signifiait exister sous forme d'état. Tous les efforts en vue de se débarrasser de l'état ont abouti à ceci : ou bien le peuple a été anéanti, ou bien il a été réduit à l'esclavage par des peuples qui, en tant qu'états, étaient plus puissants que lui ; ou bien encore, par le moyen d'une révolution, est-il parvenu à une forme d'état plus parfaite, plus étatique.

La Russie, elle aussi, se soumettra-t-elle au destin historique et général de tous les peuples? Trouvera-t-elle aussi sa forme d'état dans sa révolution, ou bien périra-t-elle de son anarchie, dans les douleurs de l'enfantement?

En tout cas notre espérance religieuse infinie n'est qu'en notre désespoir politique infini ; là, seulement, où cesse l'étatisme absolu, commence l'absolue société religieuse. Nous espérons non pas un état prospère et durable, mais les plus grandes calamités, peut-être même la ruine de la Russie, en tant que corps politique indépendant, et sa résurrection en tant que membre de l'église œcuménique, de la théocratie. « Si le grain ne meurt, il ne pourra revivre ». Ce qui n'est pas vrai seulement des individus, mais aussi des communautés et des peuples.

Une seule de ces alternatives est possible : ou bien l'Apocalypse n'est rien, et alors le chris-

tianisme n'est rien lui non plus. Ou bien, au-delà de la réalité historique, il en existe une autre, plus élevée, non moins réelle, plus réelle même : la réalité apocalyptique. Au-delà de l'étatisme, il existe une autre société — la société théocratique, plus élevée, non moins réelle, encore une fois, mais plus réelle. Sortir de l'histoire, de l'étatisme, ne signifie pas encore périr, rentrer dans le néant, mais peut-être passer d'une existence à une autre, d'un plan inférieur à un plan supérieur, du domaine de l'histoire aux profondeurs de l'Apocalypse. Nous espérons que la révolution russe, devenue enfin révolution religieuse, sera le commencement de cette évolution.

C'est seulement dans le fait de la souffance librement acceptée « il faut accepter la souffrance, dit Dostoiewsky » de la mort politique librement consentie en vue d'une résurrection théocratique, que consiste le « servir l'humanité » où Dostoiewsky voyait la mission de la Russie ; c'est dans ce sens, et dans ce sens seulement, que le peuple russe peut devenir un peuple « porteur de Dieu ».

« Ainsi soit-il, ainsi soit-il ! »

Et s'il en est ainsi, Dostoiewsky, malgré toutes ses erreurs, se sera montré un véritable prophète.

Aujourd'hui, à l'occasion de cette commémoration solennelle et menaçante que lui a préparée l'histoire du monde, ce n'est pas notre faible voix, mais les voix de la grande révolution russe, les voix d'un tonnerre humain, dans lequel retentissent déjà les foudres du Seigneur, qui chantent sa gloire éternelle.

POSSÉDÉ

ou

PROPHÈTE?

POUR certains lecteurs Dostoiewsky sera toujours un talent cruel, et rien autre que cruel.

C'est qu'en effet il place ses héros dans des situations sans issue et se plaît à les soumettre à toutes sortes d'épreuves. C'est à travers des abîmes de déchéance morale, et toutes les tortures de l'esprit, qu'il les mène au crime, au suicide, à l'idiotie, à la fièvre chaude et à la démence. Ne dirait-on pas que Dostoiewsky parfois torture ses chères petites victimes « sans autre but que de jouir de leurs souffrances »? Oui, c'est en vérité un bourreau, un voluptueux de la torture, le Grand Inquisiteur des âmes, « un talent cruel ».

Et tout cela est-ce naturel, possible ? Est-ce que cela existe réellement dans la vie? Où donc cela s'est-il vu? Et si même cela existait, que nous importent, à nous gens de bon sens, ces cas des plus rares, des plus exceptionnels, ces monstruosités morales et mentales, ces difformités pareilles à des visions de délire?

Le grand reproche que l'on adresse communément à Dostoiewsky, c'est d'être artificiel, insolite, de manquer de naturel, de ce que l'on nomme « un réalisme sain ».

« On me considère comme un psychologue, — dit-il lui-même — ce n'est pas vrai, je suis *un réaliste au sens le plus élevé,* c'est-à-dire que je représente toutes les profondeurs de l'âme humaine. »

L'homme de science est, lui aussi parfois, *un réaliste au sens le plus élevé,* réaliste d'une réalité inconnue, encore inexistante. Pour mener à bien ses expériences scientifiques, il crée à l'aide de ses machines et appareils certaine ambiance de conditions artificielles, exceptionnelles, et observe les modifications que subira le phénomène soumis à l'influence de ces conditions. L'on pourrait dire que l'essence de toute expérience scientifique consiste précisément dans cette ambiance voulue de conditions artificielles. Ainsi le chimiste, augmentant la pression atmosphérique à un degré impossible selon les données que nous avons de la nature, arrive progressivement à condenser l'air, à le faire passer de l'état gazeux à l'état liquide. Ne semble-t-il pas « irréel » aussi, point du tout naturel, surnaturel et miraculeux, ce liquide transparent, d'un bleu sombre comme le ciel le plus pur, qui s'évapore bouillonnant et froid, plus froid que la glace et même que tout ce que nous pouvons imaginer. L'air liquide n'existe pas — du moins il n'existe pas dans la nature telle qu'elle est accessible à notre expérience. Il nous semblait un prodige, et le voici devenu une vérité des plus réelles, une réalité scientifique. Il « *n'existe pas* » — mais il est.

Dostoiewsky, réaliste au sens le plus élevé, ne procède-t-il pas à quelque chose d'analogue dans ses expériences sur les âmes humaines? Lui aussi les place dans des conditions insolites, étranges, exceptionnelles, artificielles, et sans savoir encore ce qui en résultera, il attend et il regarde. Pour que se manifestent les forces

cachées dans les profondeurs de l'âme humaine il lui faut atteindre un degré de pression morale tel que jamais, ou presque jamais, on ne le rencontre dans les conditions de la vie présente. Ce sera ou bien l'air raréfié et glacial d'une dialectique abstraite, ou bien le feu d'une passion brutale, élémentaire, d'une passion chauffée à blanc. Au cours de telles expériences, il obtient parfois des états d'âme aussi nouveaux et qui paraissaient aussi impossibles que la liquidité de l'air. Pareil état d'âme n'existe pas, du moins ne se trouve-t-il pas dans les conditions de civilisation historique et d'existence domestique telles que nous les pouvons observer. *Mais il peut être*, car le monde spirituel, tout aussi bien que le matériel, est, selon l'expression de Léonard de Vinci, « plein d'innombrables possibilités qui ne se sont pas encore incarnées ». Cela n'existe pas, et toutefois, c'est plus que naturel, cela *est*.

La prétendue psychologie de Dostoiewsky rappelle un immense laboratoire pourvu des instruments les plus minutieux et les plus précis, d'appareils à mesurer, sonder, éprouver l'âme humaine. On peut bien se figurer que pour les profanes un tel laboratoire doit plutôt ressembler à la diabolique cuisine des alchimistes du Moyen Age.

D'ailleurs, quelques-unes de ces expériences peuvent n'être pas sans danger pour l'opérateur. Il nous arrive parfois de trembler pour lui, car c'est lui qui, le premier, découvre de ses yeux ce qui semblait interdit jusqu'alors à tout regard humain. Il descend à des profondeurs où nul n'est encore descendu. En reviendra-t-il? Saura-t-il maîtriser ces puissances qu'il vient d'évoquer? Et si elles allaient rompre le cercle magique tracé par lui? Nous craignons pour tant de témérité. Cette audace dans l'in-

vestigation, qui ne s'arrête devant rien, ce besoin d'aller jusqu'au bout, jusqu'à l'extrême limite et de franchir toutes bornes, est quelque chose de bien moderne, de particulier sinon à toute la culture européenne, du moins à la science européenne, et c'est en même temps quelque chose d'extrêmement russe, que l'on trouve aussi chez Léon Tolstoï. Avec la même curiosité hardie que Dostoiewsky sondant les profondeurs de l'âme humaine, les abîmes de l'esprit, L. Tolstoï n'a-t-il pas fouillé les profondeurs inverses mais non pas moindres de la chair?

Tels passages des romans de Dostoiewsky reflètent par-dessus tout ses qualités personnelles d'artiste ; et il est difficile de décider, non moins que pour certaines paroles de Gœthe ou peintures de Léonard, si c'est art ou science. En tout cas, ce n'est ni « art pur » ni « pure science ». Il y a là toute la précision de la science et tout le rêve de la création artistique. Synthèse nouvelle que les plus grands artistes et savants ont pressentie et pour laquelle il n'est pas encore de nom.

Pourtant Dostoiewsky serait un talent cruel. Ce reproche, qui semble partir d'un vague sentiment de dépit personnel, persiste chez les lecteurs doués d'une certaine *tiédeur d'âme*, que nous serions parfois tentés d'appeler « *âme en dégel* ». A quoi bon ces dards aigus et tous ces extrêmes, cette glace et ce feu? Pourquoi pas plus de bonté, plus de chaleur ou plus de fraîcheur? Peut-être ont-ils raison, et peut-être Dostoiewsky est-il en effet « un talent cruel », plus cruel même, quoique assurément plus miséricordieux qu'ils ne sauraient l'imaginer. Et si même la connaissance est le but de sa cruauté, aux yeux des gens doués d'une âme tiède — non pas chaude ou froide mais seulement tiède — ce but ne justifie pas les moyens. Ne serait-il

pas permis de supposer que c'est précisément pour ceux-là, ainsi qu'ils nous l'affirment, qu'il est « un talent cruel? » Certains poisons qui tuent l'homme n'ont aucune efficacité sur les animaux. Peut-être est-ce précisément sur ceux à qui Dostoiewsky semble « un talent cruel » et rien que cruel, que ses pires cruautés, ses dards et ses poisons les plus mortels demeurent à jamais inefficaces?

Il est une question plus digne d'attention — c'est la question de la cruauté de Dostoiewsky, non envers les autres, mais envers lui-même, de sa maladie, ou tout au moins de sa morbidité en tant qu'artiste.

Etrange écrivain en effet que celui-ci, avec son insatiable curiosité à sonder uniquement les maux, les plaies les plus horribles et les plus honteuses de l'âme humaine, irritant éternellement ces plaies comme s'il ne pouvait ou ne voulait parler d'autre chose. Et quels étranges héros que tous ces « innocents », voluptueux, possédés, idiots ou déments. Peut-être est-ce moins un artiste qu'un médecin des affections mentales, un de ces médecins auquel il faudrait dire : médecin, guéris-toi d'abord toi-même? Peut-être sont-ce là bien moins des héros qu'un ramassis de cas plus ou moins curieux pour la clinique? Et puis, enfin, que nous importe à nous qui sommes sains toute cette piscine de Siloë? A nous invulnérables, ces gens blessés?

Mais cependant nous savons que les plaies les plus honteuses du plus infâme des instruments de torture sont devenues glorieuses, terribles de gloire et de sainteté, qu'elles se sont révélées et continuent de se révéler comme l'unique source d'éternelle santé, le seul espoir de guérison pour ce monde misérable ; car, en vérité, ce n'est que par « Ses plaies que nous

fûmes guéris ». Nous qui avons reçu de l'histoire ce solennel avertissement, et qui du moins nous disons chrétiens, n'est-ce pas avec une assurance moins délibérément « clinique », avec toute la circonspection qui convient à notre degré de culture, que nous devrions nous comporter envers toutes les plaies ou les maladies de l'âme et de la chair? Nous croyons bien là-dessus en savoir plus que les médecins et les carabins. Mais peut-être ne savons-nous pas tout?

Ainsi le lien entre la santé et la force ou surabondance de vie, entre la maladie et la faiblesse ou appauvrissement de vie, est pour nous évident. N'existerait-il pourtant un autre lien, moins visible quoique tout aussi réel, entre la maladie et la force, entre l'apparente maladie et la force effective? Si le grain n'est malade, ne meurt et ne se corrompt, il ne revivra pas. Si l'insecte encore sans ailes ne passe par un stade de maladie dans sa chrysalide, jamais il ne deviendra insecte ailé. « La femme, alors qu'elle enfante, s'afflige parce que son heure est venue; mais aussitôt après ses couches, la joie lui fait oublier ses peines, parce qu'un homme est né en ce monde. » C'est là une maladie, non en vue de la mort mais de la vie, une maladie produite par la santé pour produire de la santé — maladie indispensable, naturelle, saine. Des générations entières, des civilisations et des peuples paraissent mourir de différents maux : ce sont les douleurs de l'enfantement, et cette maladie qui tend à la vie, non à la mort, est une maladie naturelle et saine. Il est d'ailleurs ici plus malaisé de distinguer la maladie apparente de la santé réelle, le Déclin, de la Renaissance. Dans ces ténèbres nous errons encore à tâtons. Nous pressentons seulement d'une manière confuse que la civi-

lisation a des maladies complexes et dangereuses qui ne dérivent point d'un manque mais plutôt d'une surabondance de vie, d'une accumulation de force intérieure qui ne trouve pas d'issue — d'un excès de santé. Les héros de nos légendes russes ont éprouvé parfois cet accablement de la force « tel un fardeau » : ils avaient l'air malades à cause de leur excès de santé. Nos héros n'étaient que des barbares. Mais les anciens Grecs, les plus sobres et les plus raisonnables des hommes, dans les mystères souterrains d'Eleusis où le pain se changeait en chair, et dans les mystères de Dionys ou le vin se changeait en sang, ont eux aussi paru ivres et frénétiques, transportés par l'orgiaque surabondance de santé, par la sagesse bachique.

Il arrive aussi le contraire : un apparent surcroît de vie passager, le libre jeu des facultés naturelles peut dériver d'une réelle maladie. La corde trop tendue vibre d'un son plus fort avant de se rompre. La flamme jette plus d'éclat au moment de s'éteindre.

Plus on y réfléchit et plus devient difficile, énigmatique, la question des maladies de la culture en général et du mal, sacré ou non, de Dostoiewsky. Du moins suffit-il d'un coup d'œil pour se rendre compte que, grand ou petit, celui-ci est en tout cas sans analogue dans la famille des grands écrivains. Cela signifierait-il que cette famille n'est pas sans monstre? Serait-ce qu'il ne ressemble à aucun autre parce qu'il est malade, ou bien serait-il malade parce qu'il ne ressemble à aucun autre? Sa force provient-elle de la maladie, ou la maladie de sa force? La sainteté réelle, sinon de Dostoiewsky lui-même (bien que ses proches aient affirmé qu'à certains moments il avait l'air d'un saint) du moins la sainteté de l'Idiot, provient-elle de la maladie apparente, ou bien

l'incontestable maladie, d'une sainteté douteuse?

Je n'en déciderai pas ; j'indique simplement qu'il n'est peut-être plus possible à l'heure actuelle de se débarrasser de la question avec cette légèreté qui est, semble-t-il, exclusivement le propre du point de vue scientifique, clinique.

— « Allez consulter un docteur » conseille Raskolnikov à Svidrigaïlov qui vient de lui raconter ses visions de revenants.

— « Je n'ai pas besoin de vous — répond Svidrigaïlov — pour comprendre que je suis malade, sans vraiment que je sache de quoi ; à mon avis, je suis certainement dix fois mieux portant que vous. Je ne vous ai pas demandé : « — croyez-vous ou ne croyez-vous pas aux apparitions de revenants? » Je vous ai demandé : « croyez-vous qu'il *y ait* des revenants? »

— « Non, je n'y croirai pour rien au monde ! » s'écria Raskolnikov, pris d'une sorte de fureur.

— « Que dit-on habituellement ? — murmura Svidrigaïlov comme s'il se parlait à lui-même, en regardant de côté et baissant légèrement la tête. — « On vous dit : Si tu as des visions cela signifie que tu es malade — ce n'est que du délire et rien de plus ». *Mais ce n'est pas d'une logique rigoureuse.* Les visions, j'en conviens, n'apparaissent jamais qu'aux malades, mais cela ne prouve qu'une chose, c'est que les visions ne peuvent apparaître autrement qu'à des malades, non qu'elles n'existent pas en soi.

— « Bien sûr que non ! » insista Raskolnikov avec irritation.

— « Non? Telle est votre pensée, poursuivit Svidrigaïlov levant lentement son regard sur lui. Et pourtant si l'on raisonnait ainsi (voyons, aidez-moi) : Les visions, c'est pour ainsi dire des lambeaux et des parcelles d'autres mondes, —

où gît leur principe. Il n'y a aucune raison, cela s'entend, qu'un homme sain les puisse apercevoir, car un homme sain est avant tout d'ici-bas, et par conséquent appelé à vivre la seule existence d'ici-bas, pour l'ordre et l'harmonie. Mais à peine est-il malade, à peine l'ordre normal subit-il une perturbation dans son organisme, voilà qu'aussitôt se laisse entrevoir la possibilité d'un autre monde — *et plus il est malade, plus il entre en contact avec cet autre monde* ».

L'irritation de Raskolnikov est compréhensible, et bien qu'il possède une dialectique affilée comme un rasoir, sur quoi d'ailleurs il compte uniquement, — il sent que chez Svidrigaïlov, qu'il méprise comme une « crapule fieffée », cette dialectique est peut-être plus affilée encore. Svidrigaïlov ne se moque-t-il tout bonnement de lui? Ne cherche-t-il pas à l'exaspérer avec ses histoires de revenants? Ou bien Svidrigaïlov n'a-t-il nulle envie de rire? S'il y croit, c'est qu'il a fini par douter de tout, même de l'incrédulité. En tout cas, ces contacts avec l' « autre monde » ne lui sont d'aucune consolation. Lui-même ne vient-il pas d'avouer que l'éternité parfois se présente à lui sous l'aspect « d'une salle de bain comme on en voit à la campagne, enfumée, avec des toiles d'araignées dans tous les coins. » Que ne donnerait-il pas, le croyant Svidrigaïlov, pour la naïveté puérile de Raskolnikov, qui permet encore à celui-ci de répondre avec une telle légèreté :

— « Je ne crois pas à la vie future ! Vous êtes peut-être malade, allez consulter un docteur... »

Chose curieuse : Dostoiewsky consignant dans le Journal des derniers temps de sa vie ses pensées testamentaires sur le Christianisme s'est

servi des expressions de Svidrigaïlov sans presque y rien changer :

« La conviction qu'a l'humanité d'un contact avec les autres mondes est une conviction obstinée, constante, et ce point est d'une très grande importance. »

Bien plus, ces paroles de Svidrigaïlov, « un saint », le starets Zocyma les répète dans les Frères Karamazov : « Tout ce qui pousse ne vit et ne reste vivant que par le fait de se sentir *en contact* avec d'autres mondes mystérieux. »

Dans ses idées sur la maladie considérée en tant que source d'un certain état supérieur, ou qui du moins ne serait pas accessible à tous, « un saint », le prince Mychkine, l'Idiot, se rencontre avec « cette crapule et ce débauché » de Svidrigaïlov.

« Il songea entre autres à ce fait que, dans son cas d'épilepsie, immédiatement avant la crise, il y avait un degré où soudain, à travers l'angoisse, l'obscurcissement des facultés, le sentiment d'oppression, son cerveau paraissait s'enflammer, et où toutes ses forces se tendaient à la fois dans un élan extraordinaire. La sensation de vivre, la conscience de son être lui semblaient presque décuplées durant ces instants, qui se suivaient rapides comme l'éclair. Ensuite, revenu à lui, et réfléchissant à cela, souvent il se disait que tous ces éclairs, ces lueurs de perception et de conscience supérieure (et partant, d'existence supérieure) n'étaient rien d'autre que *la maladie*, une perturbation de l'état normal. Si donc il en était ainsi « plutôt qu'à une existence supérieure » il les fallait attribuer à la plus inférieure. Et toutefois il était parvenu à cette déduction paradoxale : « Qu'est-ce que cela fait que ce soit une maladie? » décida-t-il enfin, « qu'im-

porte que ce soit une tension anormale, si le résultat est le même, *si la minute de sensation remémorée et examinée en pleine santé apparaît au plus haut point harmonie, beauté* ; si elle donne le sentiment inouï de la plénitude, de la mesure, de la réconciliation, le sentiment d'une fusion enthousiaste et fervente avec la plus haute synthèse de vie? » Si durant cette seconde, c'est-à-dire au dernier moment de lucidité précédant la crise, il lui était arrivé de se dire : « Oui, pour un tel instant, je donnerais ma vie tout entière! », cet instant valait en lui-même toute une vie. Du reste il ne tenait pas à cette partie dialectique de sa déduction : la stupidité, l'obscurcissement des idées, l'idiotie, lui paraissaient la conséquence évidente de « ces minutes d'existence supérieure ».

Il est regrettable que le prince Mychkine ne tienne pas à la partie dialectique de ses déductions, car il est une question d'énorme importance, une question non seulement religieuse mais philosophique, scientifique et intéressant l'histoire générale de la culture : Peut-on « pour cet instant d'existence supérieure » sacrifier non seulement la vie d'un homme, mais de l'humanité entière? En d'autres termes, l'évolution de l'histoire universelle a-t-elle pour but de se prolonger indéfiniment dans le temps, à travers la succession des différentes formes de culture et le renouvellement des générations, ou bien le point de perfection de toutes les destinées historiques « de tous les temps et de toutes les époques » se trouve-t-il « dans cet instant d'existence supérieure » en ce que la mystique chrétienne appelle « la fin du monde? » Cette question semble une question métaphysique, abstraite, fort éloignée de la vie contemporaine, de la vie réelle, pratique, politique et morale : en réalité, consciemment ou

non, elle y rentre d'une façon inévitable. De même que la pensée de la fin terrestre, de la mort, ne laisse pas d'influer, non seulement sur la vie abstraite et contemplative, mais sur la vie active de chaque homme en particulier, — ainsi, cette même pensée ne peut manquer tôt ou tard d'influer sur la vie réelle et active, sur l'histoire et la culture de l'humanité tout entière.

Jusqu'à l'avènement du Christianisme, on vivait comme vivent les bêtes, hors de la conscience de la mort, dans un sentiment d'immortalité animale. Le Christianisme fut la première, et jusqu'à ce jour, l'unique religion qui a conçu ou tout au moins ressenti l'inéluctable pensée de la mort, d'une fin, non seulement pour l'homme — mais pour l'humanité entière. Peut-être est-ce là une des particularités principales de l'influence historique et civilisatrice du Christianisme, — influence qui d'ailleurs n'est pas encore achevée, — sur les destinées sociales, morales et politiques de l'Europe.

Et voilà qu'à cette idée de la fin du monde, du dernier accomplissement de tous les destins terrestres de l'humanité, lorsque l'Ange de l'Apocalypse « viendra jurer aux vivants que le temps ne sera plus »; en « cet instant de la plus haute harmonie, de l'existence la plus haute » — voilà qu'à cette idée du dernier sommet atteint par la chaîne des civilisations, à cette idée angulaire qui est la religion de l'Homme-Dieu, correspond en sens inverse la religion du dieu-homme. Son prophète, dans le roman de Dostoiewsky : *les Possédés*, est Kirilov, celui que Dieu « a tourmenté toute sa vie. » Avec d'étonnantes coïncidences dans les tours d'expression, les mots, et jusque dans les nuances les plus subtiles de la pensée, il reprend à ce sujet « l'extraordinaire paradoxe » du prince Mychkine :

« Avez-vous connu, Chatov, de ces instants « d'éternelle harmonie »? Il est des secondes, elles se produisent par cinq ou six à la fois, tout au plus, où vous éprouvez soudain la présence de l'éternelle harmonie. Ce n'est point terrestre; je ne veux pas dire non plus que ce soit céleste, mais que l'homme, sous son aspect terrestre, ne les peut supporter. *Il faut être transformé physiquement ou mourir.* Ce sentiment est net et indiscutable. C'est comme si vous aviez soudain la sensation de la nature tout entière, et vous vous dites : oui, c'est la vérité. Dieu, alors qu'il créait le monde disait après chaque création : Oui, c'est vrai... c'est bien. » Ce... ce n'est pas de l'attendrissement, non, rien que de la joie. Vous ne pardonnez rien, car il n'y a rien à pardonner. Ce n'est pas non plus que vous aimiez, oh ! il s'agit là de quelque chose de supérieur à l'amour ! Le plus terrible, c'est que tout soit si lucide et qu'on en ressente une telle joie. Si cela dépasse cinq secondes, l'âme n'y peut résister; elle doit disparaître. Durant ces cinq secondes, je vis toute une vie et donnerais pour elles toute ma vie, car elles en valent la peine. Pour y résister dix secondes, il est nécessaire d'être transformé physiquement. Je pense que l'on devrait cesser de faire des enfants. A quoi bon les enfants, à quoi bon le progrès, si le but est atteint? Il est dit dans l'Évangile qu'à la résurrection, les hommes ne feront plus d'enfants et qu'ils seront pareils aux anges du Seigneur. »

Au fond Kirilov ne fait ici que poursuivre dans ses dernières conséquences la dialectique du prince Mychkine ; celui-ci dit : « Pour un tel instant l'homme peut sacrifier sa vie. » Kirilov ajoute et complète : « Pour un tel instant, on peut sacrifier la vie de l'humanité tout entière. »

Du reste le prince Mychkine parfois se rapproche de cette subtile conclusion, qu'il redoute, mais qui ne lui semble pas moins inévitable. « Durant cet instant, dit-il un jour à Rogojine, à l'époque où avaient lieu leurs rencontres à Moscou, j'ai cru comprendre le sens de cette parole étrange : *le temps ne sera plus.* »

« Il va sans dire qu'il n'aurait pas discuté sérieusement le fait, conclut, d'une manière inattendue, et avec timidité, Dostoiewsky. « Sa déduction, c'est-à-dire l'estimation de cette minute renfermait quelque erreur sans aucun doute. » De quelle erreur s'agit-il donc? « La stupidité, l'obscurcissement des facultés du cerveau, l'idiotie se dressaient devant lui comme la conséquence évidente de ces minutes sublimes. » Mais n'est-ce que pour lui seul, idiot de naissance, ou bien pour tout homme en général, — pour l'humanité entière? Et cette erreur de déduction abolit-elle le sens de toute la dialectique? Telle est la question à laquelle Dostoiewsky ne veut, ou ne peut répondre. Et cependant elle tient aux fibres de son propre cœur, et de celui de la religion chrétienne *tout entière.*

«Cela vous arrive souvent? — demande Chatov à Kirilov après sa confidence sur les « instants d'éternelle harmonie. »

« Une fois tous les trois jours, une fois par semaine.

« N'êtes-vous jamais tombé du haut mal?

« Non.

« Eh bien, cela viendra. Prenez garde, Kirilov, j'ai ouï dire que l'épilepsie débute précisément de cette façon. Un épileptique m'a décrit par le menu ce qu'il ressentait immédiatement avant la crise. Tout à fait comme vous ; il m'a dit aussi qu'il ne l'aurait pu supporter plus de cinq secondes. »

Pour conclure, ce n'est pas seulement à Kirilov mais au prince Mychkine, dont la beauté d'âme, si incontestable aux yeux de Dostoiewsky, découle de ces « lueurs d'éternelle harmonie » que Chatov pourrait jeter le conseil cynique de Raskolnikov :

« Allez consulter un docteur. »

Le problème de la maladie en tant qu'état inférieur, problème qui hante si profondément l'Idiot et lui fait supposer une fatale erreur dans ses déductions, dans l'estimation de ces « instants d'existence supérieure » se résout pour Kirilov au moyen de ce qu'il appelle la « transformation physique de l'homme. » Et cet écho des prophéties de l'Apocalypse résonne ici étrangement : « Alors je recréerai tout à nouveau. » — « Il y aura une nouvelle terre et un nouveau ciel. » — Et chez l'apôtre Paul : « L'ancien est passé, — à présent tout est nouveau. » — « En Jésus-Christ, une *nouvelle créature.* » — *La transformation physique de l'homme* » — « la renaissance de la chair » — « la résurrection de la chair. » Je vous confie un secret : « Non pas tous nous mourrons, mais tous nous serons *transformés*, en un clin d'œil au dernier coup de la trompette. » (Première épître aux Corynthiens. XV (51, — 52).

« Alors sera une nouvelle vie, dit Kirilov à Stavroguine — alors l'homme sera nouveau, tout sera nouveau... Alors *l'histoire sera divisée en deux parties : celle qui va du gorille jusqu'à la suppression de Dieu, et de la suppression de Dieu jusque...*

« Au gorille? — reprend Stavroguine froidement railleur.

« ... *Jusqu'à la transformation physique de la terre et de l'homme*, poursuit Kirilov sans se troubler. L'homme sera Dieu et se transformera physiquement. Et le monde se transformera,

et les actes, les pensées et tous les sentiments. »

L'idée de la transformation physique de l'homme ne laisse à Kirilov nul répit ; elle le poursuit telle une « idée fixe. »

« C'est moi qui commencerai et finirai, et j'ouvrirai la porte. Et je sauverai. » — dit-il à Pierre Verkhovensky, au moment de se suicider, dans un transport d'enthousiasme à la fois prophétique et lamentable. « C'est cela qui sauvera tous les hommes et dans la génération suivante les fera renaître physiquement transformés, car, dans les conditions physiques actuelles je me suis aperçu qu'il est impossible à l'homme de se passer de l'ancien Dieu. J'ai cherché trois ans l'attribut de ma divinité, et je l'ai trouvé : l'attribut de ma divinité — c'est mon bon plaisir ! Telle est sur ce point capital, ma seule façon d'affirmer mon insubordination, ma nouvelle et terrible liberté. »

Pour Dostoiewsky, Kirilov est un fou « un possédé du diable », un de ces démons dont Pouchkine a pressenti la présence au sein de la nature russe :

« De deux démons ils avaient l'apparence. »

Démesurés et difformes
Sous la lune au vague reflet,
Maints démons tourbillonnaient
Comme les feuilles à l'automne.

Ce n'est pas en vain que Dostoiewsky a choisi ces vers de Pouchkine pour épigraphe à ses « Possédés ». Il expérimentait en Kirilov jusqu'où peut aller dans la nature russe, dans l'âme russe la dialectique de l'athéisme quand elle est conséquente.

Le prince Mychkine est lui aussi un fou, « un possédé du diable » — certes, aux yeux du

monde seulement dont la sagesse est folie devant le Seigneur, mais non aux yeux de Dostoiewsky. De même que pour Kirilov, les instants « d'éternelle harmonie » qui illuminent l'image de l'Idiot d'un tel nimbe de beauté surnaturelle et de sainteté sont également, selon son propre aveu, le produit d'un mal sacré ou démoniaque. Si Kirilov pour Dostoiewsky n'est qu'un fou, que signifient donc ces étranges coïncidences entre les plus profondes pensées de Kirilov et les pensées du prince Mychkine au sujet « des instants d'éternelle harmonie » considérés comme source d'existence supérieure, en connexion avec la prophétie de l'Ange de l'Apocalypse jurant que « le temps ne sera plus » c'est-à-dire que le but de l'histoire universelle n'est point ici-bas une perpétuelle continuité, mais bien la fin de l'humanité, la seconde Apparition, le second Avènement? Selon toute évidence, Dostoiewsky n'a pas tout dit sur ce point ; ce qu'il estime pour lui de plus terrible et de plus grave, il ne peut ou ne veut l'avouer ; il s'arrête comme au bord d'un précipice, ferme les yeux, et le penseur se dissimule derrière l'artiste. N'y aurait-il pas en effet quelque chose de sacré dans l'insane délire de Kirilov? Ne dirait-on point parfois que Dostoiewsky s'aime et se justifie lui-même en le prince Mychkine ; qu'il se hait et s'accuse en Kirilov ; mais que dans l'un comme dans l'autre il trace son propre portrait, et qu'ils lui sont l'un et l'autre également familiers? L'Idiot et Kirilov, ne sont-ce point deux aspects de sa propre personnalité, ses deux visages — l'un apparent, l'autre secret? Kirilov n'est-il le double de l'Idiot? Telle est l'énigme que Dostoiewsky, cet homme audacieux entre tous, non seulement n'a pas osé résoudre, mais à laquelle il n'osait pas même songer, bien qu'il

n'ait guère pu toutefois songer à autre chose.

« Convenir que Dieu n'est pas et ne pas convenir en même temps que soi-même on est Dieu est une absurdité, à moins que l'on ne se tue absolument. » Ce sont là les paroles de Kirilov. « Si Dieu existe, comment puis-je supporter la pensée que ce Dieu n'est pas moi? » Ce sont les paroles de Frédéric Nietzsche. « Il n'y a pas de Dieu, car Dieu est mort. Et c'est nous qui l'avons tué. Ne devrions-nous pas nous-mêmes nous transformer en dieux? *Jamais acte plus grand n'aura été accompli, et celui qui naîtra ensuite participera de ce fait à une histoire plus grande que toute l'histoire qui précède* ». Lequel parle ici? Est-ce encore Kirilov? Non, c'est Frédéric Nietzsche. Mais Kirilov répète presque mot à mot : « Alors sera un nouvel homme, alors tout sera nouveau. L'histoire sera divisée en deux parties : du gorille jusqu'à la suppression de Dieu, et de la suppression de Dieu jusqu'à la « transformation physique de la terre et de l'homme. » ce qui, en d'autres termes signifie jusqu'à l'avènement du dieu-homme « du Surhomme ».

Bien que Nietzsche ait revendiqué pour maître Dostoiewsky, nous savons que ses idées principales se sont formées indépendamment de Dostoiewsky, d'une part sous l'influence de l'Hellénisme, en particulier de l'antique tragédie, des philosophies de Kant et de Schopenhauer, et d'autre part sous l'influence des sciences naturelles contemporaines, des idées de Darwin, de Spencer, de Haeckel sur la transformation biologique des espèces, le progrès universel, la métamorphose naturelle, sur ce qu'on nomme « *l'évolution* ». Nietzsche n'a fait que poursuivre ces déductions scientifiques et les adapter aux problèmes de la culture historique et universelle. Pour lui, l'homme n'est pas une fin, le dernier

anneau, mais seulement l'un des anneaux de la chaîne dans le développement cosmique : ainsi que l'homme est issu de la transformation des espèces animales, un nouvel être sortira de la transformation des espèces humaines relevant de la culture historique. C'est là l'être nouveau « la nouvelle créature » ou comme s'exprime le nihiliste russe avec une cynique naïveté : « du gorille jusqu'à l'homme et de l'homme jusqu'à la suppression de Dieu », jusqu'au dieu-homme.

Du reste ce n'est là de Nietzsche que le côté apparent et extérieur, qui plus tard devait lui paraître à lui-même une écorce grossière ; il en est un autre plus profond, plus intime et plus secret. « Pour ce qui est de ma maladie, avoua-t-il un jour, je lui dois incontestablement plus qu'à ma santé. Je lui dois cette robustesse supérieure dont jouit l'homme qui se fortifie et s'accroît de tout ce qui ne réussit pas à le vaincre. Je lui dois toute ma philosophie. Seul ce haut tourment est l'ultime affranchissement de l'esprit. Seul ce haut tourment, ce long et lent tourment, par quoi il semble que nous soyons consumés sur un bûcher de bois vert, tant il se hâte avec lenteur — seul ce tourment nous contraint, nous autres philosophes, à descendre au plus profond de nous-mêmes et à rejeter de nous-mêmes tout ce qui est confiance, bienveillance, habitude, douceur et médiocrité, tout ce en quoi peut-être consistait naguère notre humanité. » Ainsi Nietzsche, de même que l'Idiot et Kirilov, découvre dans les douleurs de l'enfantement, dans sa maladie, « des instants d'éternelle harmonie, » une source d'existence supérieure ; dans la mort de l'humain, il entrevoit les premiers éclairs, les lueurs « du Surhumain ».

« L'homme est quelque chose qui doit être surpassé » ainsi parle Zarathoustra. Ce n'est

qu'en le surpassant, en tuant dans son esprit et dans sa chair tout « *l'humain, trop humain* » ce n'est qu'en dépouillant la chair du vieil homme à la sagesse animale, à la sagesse de serpent, comme une vieille peau morte, que l'homme pourra parvenir à réaliser cet être divin à qui est réservé « le nouveau ciel, la nouvelle terre » ; ce n'est qu'en mourant et en se décomposant qu'il pourra ressusciter en un être incorruptible. Déjà Pouchkine, le plus sain et le mieux équilibré de tous les Russes, avait songé à cette « transformation physique de l'homme », physique et spirituelle à la fois, « à cette nouvelle naissance et à cette métamorphose de la substance charnelle en substance spirituelle :

Et lui, se penchant sur mes lèvres.
Il arracha ma langue vaine
De pécheur et d'astucieux ;
Et d'une sanglante morsure
Entre mes lèvres expirantes
Glissa le dard de la sagesse.

De mon sein fendu par le glaive
Mon cœur palpitant fut tiré ;
Et dans ma béante poitrine
Il mit un charbon enflammé.
Je gisais là, tel un cadavre,
Quand la voix de Dieu m'appela :
Surgis et sois prophète !

Le cadavre de l'homme gisant n'était que la vieille dépouille muée du serpent ; celui qui surgit à la voix de Dieu, déjà *ne sera plus un homme.*

Platon, dans un de ses apologues, raconte comment, lorsque sous l'empire du désir divin d'Éros des ailes se mettent à pousser à l'âme humaine, celle-ci éprouve quelque chose d'analogue au malaise des enfants qui font leurs dents. Avec une précision anatomique pour nous quelque

peu bizarre, il décrit comment ce malaise de l'âme débute par une sorte de démangeaison, « un prurit » comme si quelque chose se débattait, faisait effort pour sortir de son étroite gangue charnelle sans y pouvoir parvenir ; comment ensuite il se forme une tumeur enflammée, et enfin d'horribles ulcères aux endroits où doivent percer les ailes ; comment l'âme est tantôt brûlante de fièvre et tantôt grelottante de froid, comme si elle allait mourir.

« Si le grain ne meurt, il ne revivra point. » Les douleurs créatrices de l'enfantement sont semblables aux douleurs destructrices de la mort.

Pouchkine emporta dans la tombe le secret de sa grande santé. Dostoiewsky le secret de sa grande maladie. Et Nietzsche, cadavre de Surhomme ou bien d'homme seulement, nous a quittés, emportant dans sa folie l'énigme de sa sagesse.

Et nous sommes seuls, comme peut-être jamais on ne l'a été sur la terre. Abandonnés, malades, et parfois même ridicules, non seulement aux yeux des autres, mais à nos propres yeux, nous devons déchiffrer l'énigme que n'ont pas réussi à déchiffrer les dieux et les Titans, tracer la ligne qui établira la démarcation entre ce qui est notre santé et notre maladie, notre vie et notre mort, notre renaissance et notre déclin. Déjà, cette énigme, nous ne pouvons plus l'éluder : elle n'attend pas, elle nous regarde dans les yeux — elle veut être résolue. Mais le pourrons-nous? L'oserons-nous?

Jamais encore peut-être les destins du monde n'ont à ce point, à l'insu de tous, oscillé comme sur la pointe d'un glaive, entre deux abîmes ; jamais ils n'ont comme aujourd'hui autant tenu

à un fil ; peut-être jamais encore l'esprit humain n'a-t-il pressenti, à l'insu de tous, que le *commencement de la fin*, sinon la fin elle-même est proche, qu'elle est à notre seuil et frappe à la porte.

Malheur à ceux qui se sont réveillés trop tôt dans leurs tombes alors que tous dorment encore ! Mais si même nous le voulions, déjà nous ne pourrions plus nous leurrer et nous rendormir. Nous pouvons tout au plus faire semblant de dormir. Déjà nos faibles yeux, pas encore tout à fait dessillés, à demi-somnolents, ont entrevu ce que n'avaient pu supporter les plus perçants et les plus audacieux d'entre les yeux humains. Où fuir cette vision? Comment cacher notre nudité? Et pendant qu'une infime poignée d'hommes éveillés déjà voit — les autres, comme « au temps de Noé avant le déluge », se contentent de boire et de manger, d'acheter et de vendre, de prendre époux ou épouse.

Et quel délire insensé leur sembleront nos paroles, ce murmure et ce vague bruissement de morts qui s'agitent dans leurs tombes !

Là-bas seulement, dans les profondeurs du peuple, peut-être en est-il d'autres qui comme nous se réveillent. Mais un abîme nous en sépare, et notre voix ne peut arriver jusqu'à eux : comme nous ils sont seuls dans leurs tombes.

Qui donc se lèvera le premier et dira qu'il est éveillé? Qui a le droit de parler ainsi? Quel est celui qui a vaincu la dernière tentation démoniaque de notre temps, de ce temps qui mêle, non seulement dans la conscience, mais dans la vie, dans les actes, dans la chair et le sang de chacun de nous, la corruption du grain avec sa résurrection, les douleurs de l'enfantement avec les affres de la mort, la maladie

de la Renaissance avec la maladie du Déclin. Voilà ce qu'il faut *faire* tout d'abord, et lorsque ce sera fait ou tout au moins commencé, alors seulement il sera possible d'en *parler*.

En attendant, ici prend fin notre apparence, notre parole, notre contemplation ; ici commence notre secret, notre silence, notre action.

L'ÉNIGME

DE

DOSTOIEWSKY

DANS les « Frères Karamazov », Aliocha demeuré au monastère auprès du cercueil du starets Zocyma, en s'éveillant de sa vision de Cana sort de la cellule pour se rendre au jardin. « Sur lui, à l'infini, la vaste coupole céleste s'approfondissait, constellée de calmes, de brillantes étoiles. Du zénith jusqu'au bord de l'horizon se dédoublait, vague encore, la voie lactée. Fraîche et sans un souffle la nuit enveloppait la terre. *Les clochers blancs et les dômes dorés de la basilique étincelaient sur le ciel de saphir.* Les somptueuses fleurs automnales s'étaient endormies aux parterres jusqu'à l'aurore. Le silence terrestre semblait se confondre avec celui du ciel, le mystère terrestre touchait à celui des étoiles. »

Ces clochers blancs et ces dômes dorés de basilique étincelant sur le ciel de saphir, ne rappellent-ils pas les montagnes et les villes saintes que l'on voit dessinées en traits ineffables, et pourtant fermes et nets, sur le fond noirci des vieilles icones?

Et voici un paysage encore plus iconographique. Dans les « Possédés » Lisabeth-la-boiteuse, une pauvre d'esprit, raconte à l'ex-nihiliste Chatov la vie qu'elle mène au couvent :

« Il m'arrive de m'en aller sur le bord du lac. D'un côté se trouve notre couvent, de l'autre la montagne en pointe que l'on appelle pour cela le Pic. Je monte sur cette montagne, je me tourne face à l'orient, je tombe contre terre et j'oublie combien de temps je reste à pleurer, je ne me souviens plus de rien alors, je ne sais plus rien de rien. Ensuite je me relève et je me tourne de l'autre côté, où le soleil se couche si grand, si beau — aimes-tu, Chatouchka, voir se coucher le soleil? C'est beau, mais cela rend tout triste. Je me retourne encore une fois vers l'occident, et l'ombre, l'ombre de notre montagne là-bas sur le lac court comme une flèche, court toute mince, loin, bien loin, à plus d'une verste, jusqu'à l'île qui est sur le lac, et alors cette île de pierre, l'ombre la coupe en deux, et comme elle la coupe, voilà que le soleil se couche, et tout s'éteint. C'est alors que je commence d'être tout à fait triste et que tout à coup je me souviens... j'ai peur quand il fait nuit, Chatouchka ».

Un souffle de légendaire byline circule à travers ce morceau. Il semble qu'on y trouve, associée avec notre ancien folklore, l'austère et grave légende monacale ; tout cela formant une nouvelle musique russe.

On a prétendu que Dostoiewsky n'aimait pas la nature. Mais s'il ne l'a que sobrement et rarement décrite, c'est peut-être que son amour de la nature était trop profond pour n'être point pudique et réservé.

Dostoiewsky aime la terre, « le corps », le « saint corps » de la Russie, la sainte terre russe, celle-là même que d'un bout à l'autre bout

Tel un esclave, le Roi du ciel
Parcourut en la bénissant.

Pour Dostoiewsky, la sainte Russie, de même

que pour les slavophiles, est située sinon dans le lointain passé, du moins dans un avenir encore lointain. Pour l'avenir non plus que pour le passé, il ne saurait oublier la présente, la trop présente réalité de la vie actuelle de Pétersbourg ; et certes, non moins qu'aucun slavophile du genre d'Aksakov, il sent en elle ce qui épouvantait si fort le naïf rêveur moscovite et dont il supposait pouvoir « se sauver comme de Satan en « soufflant et en crachant dessus ».

Mieux que quiconque, Dostoiewsky comprenait quel malheur c'était que d'habiter Pétersbourg, la ville la plus abstraite et la plus intentionnelle qui soit (les villes peuvent être intentionnelles ou non intentionnelles) « la plus fantastique cité, qui entre toutes les cités du globe, « possède l'histoire la plus fantastique » ce « *paradis* » célébré par Pierre-le-Grand, édifié, semble-t-il à dessein, « avec une préméditation satanique », en dérision des hommes et de la nature, et bien moins certes en vue de la vie naturelle qu'en vue de la mort contre-nature des hommes.

Raskolnikov, après son crime, traversant par un jour d'été le pont Nicolas, s'arrêta et tourna la tête vers la Néva dans la direction du Palais : « Le ciel était sans le plus petit nuage, l'eau à peu près bleue, ce qui rarement se produit pour la Néva. Le dôme de la cathédrale, qui nulle part ne se dessine mieux que de ce point, vu du pont, resplendissait d'un tel éclat que l'on en pouvait, à travers la pureté de l'air, discerner le moindre détail. Toujours à l'aspect de ce merveilleux panorama, il se sentait envahi par une impression *de froid inexplicable* ; tout ce splendide tableau pour lui était hanté d'un *génie muet et sourd.* »

Ne serait-ce pas ce même « froid », pareil au froid funèbre des spectres, ce « génie muet et

sourd » que fuit le « pauvre insensé » de Pouchkine, entendant derrière lui :

> Tel un fracas de tonnerre
> Le pesant galop d'airain
> Sur les pavés ébranlés...

De ce terrible génie, qui semble étranger, occidental, en réalité bien de chez nous, l'ancien génie russe, antérieur au christianisme — du génie « bogatyr » de Pierre et de Pouchkine est issu Raskolnikov, et pour une grande part, Dostoiewsky lui-même.

La cité de Pierre est non seulement « la plus fantastique », mais la plus prosaïque de toutes les cités du globe. L'horreur de la réalité n'y est pas moindre que l'horreur du cauchemar.

« Dans les rues il faisait une chaleur torride avec cela, un air lourd, étouffant, une cohue, partout du mortier, des échafaudages, des briques, la poussière et cette puanteur spéciale à l'été, bien connue des Pétersbourgeois. La puanteur des cabarets et les ivrognes. Un sentiment de dégoût profond apparut un instant sur les traits fins du jeune homme. » Tel est le début de *Crime et Châtiment.* Cette atmosphère de Pétersbourg servira de fond au tableau. Et lorsque après « son crime » Raskolnikov va cacher ses habits ensanglantés : « de nouveau cette chaleur insupportable dans les rues ; pas une goutte de pluie durant tous ces jours. Encore la poussière, la brique et le mortier ; encore la puanteur des boutiques et des cabarets, encore à chaque pas des ivrognes, des marchands ambulants et des cochers de fiacre à demi affalés. Le soleil lui donnait si fort dans les yeux qu'il commença d'avoir mal à regarder et que la tête lui tourna tout à fait. — Sensation bien connue du fié-

vreux, lorsque tout à coup il sort dans la rue par un jour de grand soleil ».

Qui donc mieux que Dostoiewsky connaît Pétersbourg, qui l'exècre davantage et en éprouve un plus violent dégoût? Ce n'est certes pas Aksakov, qui se contente de « souffler dessus et de cracher », non plus Léon Tolstoï qui, lui, a tout oublié de Pétersbourg. Et pourtant, à certains moments, Dostoiewsky soudain lui pardonne tout, — quelque chose le contraint à l'aimer, ainsi que Pierre aimait son monstrueux « paradis », ainsi que Pouchkine aimait cette « création de Pierre ». La merveille de la nature, « la plus réprouvée de toutes les villes, et dont les habitants ont comme une honte secrète » Dostoiewsky sait, à force d'amour, la rendre touchante, pitoyable, quasi chère à nos cœurs, familière et belle presque, bien qu'infiniment morbide, mais pour cela d'une beauté d'autant moins accessible, d'autant moins commune, d'une beauté, comme on dirait aujourd'hui « de décadence ».

« A Pétersbourg, confesse l'*Adolescent*, je connais certains endroits heureux, c'est-à-dire où parfois il m'est arrivé de me sentir heureux, et quoi? je garde précieusement ces lieux, je resterai le plus longtemps possible sans y aller, afin, un jour, quand je serai tout à fait seul et malheureux, d'y revenir m'attrister et me ressouvenir. »

« J'aime, dit Raskolnikov, entendre chanter aux sons d'un orgue de barbarie, par une froide soirée d'automne, sombre et humide, surtout quand elle est humide et que les passants ont des faces verdâtres et malades ; ou, mieux encore, quand tombe la neige fondue, toute droite, sans un souffle de vent, et que les becs de gaz luisent au travers. »

« Il me conduisit, raconte un autre héros,

dans une petite taverne, en bas, au bord du Canal. Il y avait là peu de monde. Un orgue rauque et désaccordé jouait ; cela sentait les serviettes sales ; nous nous assîmes dans un coin. »

« Peut-être l'ignores-tu? J'aime quelquefois, par ennui... quand je me sens l'âme affreusement ennuyée... pénétrer, tiens ! dans des cloaques de ce genre. Tout ce décor, cet air bégayant de *Lucie de Lammermoor*, ces garçons exhibant des costumes indécents à force d'être russes, la tabagie, les cris partis de la salle de billard, tout cela est d'un prosaïque, d'un trivial touchant presque au fantastique. »

Précisément ce sont les mêmes bouges infects, ces « cloaques », traces que l'Europe de Pétersbourg a laissées jusqu'au fin fond de la Russie, que l'on rencontre dans tous les romans de Dostoiewsky. Ici ont lieu les entretiens les plus graves, les plus mystiques, les plus abstraits ou les plus passionnés de ses héros principaux sur les destinées de l'histoire russe et universelle. Et quelque bizarre que ce soit, on sent que c'est précisément la basse vulgarité de ce milieu de valetaille, de Smerdiakov, milieu à l'europééenne, d'une réalité et d'une vulgarité « touchant presque au fantastique » qui prête à ces conversations cette sorte de reflet spécial, actuel, si purement et dirait-on uniquement russe, menaçant et sinistre, tel ces ciels d'avant l'orage, d'une lividité terreuse, — leur reflet apocalyptique. On sent qu'un jour, et pour la première fois, notre pensée russe est descendue là dans l'arène de l'authentique culture européenne et universelle, que malgré « l'orgue rauque et les cris de la salle de billard » elle s'impose aux forces, aux dominations et aux puissances, « à des hommes et à des anges », si bien qu'il semble que si de telles conversations étaient tenues dans un milieu moins

vulgaire, d'aspect plus solennel et plus poétique, elles perdraient en partie leur solennité intérieure, leur poésie toute spéciale, d'autant plus universelle peut-être que celle-ci est purement russe.

Le piédestal granitique du Cavalier d'airain, en dépit de son air immuable, s'érige sur un marécage mouvant et putride, générateur de brumes spectrales. « La matinée était froide, sur tout s'étendait une brume grise et laiteuse. Je ne sais pourquoi j'ai toujours aimé le petit matin diligent de Pétersbourg, malgré son extraordinaire mauvaise mine ; et cette foule de gens égoïstes, à l'air toujours morose et affairé, a toujours été pour moi, vers huit heures du matin, un spectacle des plus attrayants. Les premières heures du matin, à Pétersbourg comme partout ailleurs, produisent sur la nature humaine un effet d'assainissement. Les rêves enflammés de la nuit s'évanouissent avec le froid et la lumière matinale, et souvent il m'est arrivé à moi-même de m'y ressouvenir de ces rêves nocturnes, parfois même de mes actions, avec un sentiment de reproche et de honte. Toutefois je ferai observer en passant que ce matin pétersbourgeois, qui pourrait sembler le plus prosaïque de la terre, est à mon avis le plus fantastique qui soit au monde. Ce n'est qu'un point de vue personnel, ou mieux, une impression, mais j'y tiens. En ce matin pétersbourgeois, humide et brumeux, un rêve sauvage comme celui d'Hermann dans la *Dame de Pique* (figure colossale, entre parenthèse, type extraordinaire, absolument pétersbourgeois, d'une période essentiellement pétersbourgeoise) doit, semble-t-il, prendre encore plus de consistance. Plus de cent fois à travers ce brouillard, un rêve étrange m'a obsédé : « Lorsque toute cette brume se dissipera et partira en

l'air, cette ville putride ne partira-t-elle pas avec la brume pour se dissiper telle une buée, de sorte qu'il ne reste rien que le primitif marécage finnois, avec au beau milieu, peut-être en guise d'ornement, le Cavalier d'airain sur son cheval harassé? Toute cette foule qui se rue et s'élance, peut-être au fond *n'est-ce que le rêve de quelqu'un*, et peut-être n'y a-t-il pas un seul être, pas un seul fait ici de réellement existants? Quelqu'un tout à coup va s'éveiller, celui-là même qui fait ce rêve — et tout disparaîtra. »

Dostoïewsky ne débute-t-il pas précisément par où le « chantre de la ville de Pierre » a fini? Est-ce que l'on ne reconnaît pas là les profondes pensées de Pouchkine au sujet du « merveilleux constructeur »? Dostoiewsky était issu de Pétersbourg, ce dont il n'avait pas à rougir, Pétersbourg étant, à tout prendre, la création d'un russe, le plus russe et en même temps le plus universel de tous les génies russes. Pétersbourg, « cité contre nature » et « intentionnelle », cité d'êtres incorporels ou de fantômes corporels, est par excellence la cité de Dostoiewsky, et Dostoiewsky par excellence le peintre de Pétersbourg.

Toutefois il ne se fût pas écrié comme Pouchkine :

> Resplendis, ô cité de Pierre, et sois
> Inébranlable comme la Russie.

Dostoiewsky, le premier, a senti et compris qu'à Pétersbourg la Russie de Pierre, « cabrée » sous le mors d'acier, « est parvenue en quelque sorte à son point culminant » et « vacille sur l'abîme ». « Peut-être n'est-ce qu'un rêve? Quelqu'un soudain va s'éveiller auquel ce rêve est apparu et tout disparaîtra? » Il le sait bien que tout disparaîtra, que jamais plus la Russie

ne reviendra vers Moscou, où l'appellent les slavophiles, ni plus loin encore vers Iasnaïa Poliana, où l'appellent les Tolstoïens, mais il sait en même temps que la Russie ne s'arrêtera pas à Pétersbourg.

Mais si Pétersbourg n'est qu'un rêve, ce n'est pas en vain que ce rêve est rêvé par le Cavalier d'airain sur son rocher granitique, dont a volonté inhumaine, semblable à cet airain et à ce granit, a su rendre existant et naturel ce qui semblait surnaturel ou du moins anti-naturel. Personne plus que Dostoiewsky n'a su tenir compte de « cette volonté » du « prodigieux géant », nul n'a plus profondément ressenti et conçu la poignante réalité de ce rêve « de la période pétersbourgeoise de l'histoire russe », qui aux occidentaux semble toujours une « vision paradisiaque », et aux slavophiles, une « suggestion diabolique ».

Pétersbourg, œuvre de Pierre-le-Grand, est pour Dostoiewsky « la plus fantastique des cités ». C'est à peu près dans les mêmes termes qu'il s'exprime quant à son œuvre personnelle. « J'aime le réalisme en art, un réalisme qui touche pour ainsi dire au fantastique. » — « Pour moi que peut-il y avoir de plus fantastique et de plus imprévu que la réalité? Qu'y a-t-il même parfois de plus invraisemblable que la réalité? Ce qui pour la plupart est presque fantastique et exceptionnel constitue pour moi l'essence même du réel. »

Les personnages de Dostoiewsky peuvent se diviser en deux classes opposées l'une à l'autre, bien que possédant de nombreux points de contact. D'un côté, Aliocha, l'Idiot, Zocyma, qui appartiennent « *à la cité future* » à une Russie par trop vieille et trop jeune à la fois, *inexistante;* de l'autre — Ivan Karamazov, Rogojine, Raskolnikov, Versilov, Stavroguine, Svi-

drigaïlov — appartenant « à la cité présente », à la Russie contemporaine, réelle, pétersbourgeoise, à la Russie de Pierre. Les premiers ont l'air de fantômes, et ils sont réels; les seconds semblent réels, et ce sont des fantômes, « rien que les songes d'un songe », du songe fantastique et implacablement réel que depuis deux siècles déjà songe le Cavalier d'airain.

Raskolnikov voit en rêve la chambre dans laquelle il a tué la vieille : « Une énorme lune, d'un rouge de cuivre, toute ronde, regardait en plein par la fenêtre. « C'est de la lune que vient un tel silence, pensa-t-il. » Il s'arrêta et attendit ; longtemps il attendit, et plus la lune paraissait calme, plus son cœur battait fort, à tel point qu'il en ressentait une souffrance. Et toujours ce silence. Tout à coup un craquement sec se fit entendre, comme si l'on avait cassé une brindille, puis de nouveau tout redevint calme. Une mouche qui s'était réveillée heurta dans son vol contre une vitre et bourdonna plaintivement. » Raskolnikov aperçut la vieille usurière ; il la frappa d'un coup de hache à la tempe, une fois, une autre fois encore, tandis qu'elle riait d'un petit rire silencieux ; et plus il la frappait plus la vieille se tordait de rire. — « Il voulut crier et se réveilla — Il reprit haleine avec difficulté, mais, chose étrange, *il semblait que le rêve continuât:* la porte était ouverte toute grande, et sur le seuil un homme, un inconnu le regardait attentivement ». Est-ce mon rêve qui continue? se demanda-t-il. Dix minutes environ s'écoulèrent. Il faisait clair encore, mais le soir tombait. Un profond silence régnait dans la chambre. De l'escalier même il ne venait pas un bruit. Seule une grosse mouche bourdonnait et se débattait, heurtant la vitre dans son vol.

Ce symbolique trait d'union, cette mouche

bourdonnant dans les deux chambres (tout ce qui est chez vous existe aussi chez nous) dit le Diable à Ivan Karamazov — c'est-à-dire tout ce qui existe dans le domaine de l'apparence, existe également dans le domaine de l'essence, dans les « deux chambres » ; ce trait unit si bien le rêve et la réalité que c'est à peine si le lecteur parvient à les distinguer l'une de l'autre, à discerner où finit l'illusion, où commence la réalité.

« A la fin cela devint intolérable : Raskolnikov tout à coup se dressa et s'assit sur le divan.

« Eh bien ! dit-il, que désirez-vous?

« Je savais bien que vous ne dormiez pas. Vous faisiez semblant, — répondit bizarrement l'inconnu, avec un rire tranquille. Permettez-moi de me présenter : Arkadii Ivanovitch Svidrigaïlov.

Sur ces mots se termine la troisième partie de *Crime et Châtiment.*

« Est-il possible que ce soit le rêve qui continue? se demanda Rakolnikov. » — ainsi commence la quatrième partie.

« Il se mit à examiner avec circonspection et méfiance le visiteur inattendu.

« Svidrigaïlov? Quelle blague ! Ce n'est pas possible ! » articula-t-il enfin, perplexe.

Et lorsque, après une longue conversation traitant même d'affaires, Raskolnikov demande à son camarade, l'étudiant Razoumikhine :

« L'as-tu vu?

« Mais oui, certainement, je l'ai remarqué et bien remarqué.

« Tu l'as vu? tu l'as vu distinctement? — insista Raskolnikov.

« Mais oui, je me le rappelle parfaitement. Je le reconnaîtrais entre mille, car j'ai la mémoire des visages.

« De nouveau ils se turent.

« Hum... eh ! eh ! murmura Raskolnikov. Sais-tu... il m'a semblé... je crois... que ce n'est qu'un effet de mon imagination... Peut-être suis-je vraiment fou, et n'ai-je vu qu'un fantôme ? »

Svidrigaïlov sort d'un rêve ; lui-même n'est rien qu'un rêve, un de ces denses brouillards jaunes et fangeux de Pétersbourg. Mais s'il n'est qu'un « fantôme », c'est un fantôme de chair et de sang. Et il n'en est que plus épouvantable. En lui rien de romantique, rien de vague, d'indécis ni d'abstrait. Dans le cours du roman, Svidrigaïlov prend corps de plus en plus, si bien qu'il apparaît à la fin plus réel que les créatures « sanguines » et « charnues » de L. Tolstoï, un Lévine par exemple ou un Pierre Bezoukhov. Leurs figures, à ceux-ci, ne sont guère constituées que de traits géométriques réguliers, simples, droits, parallèles, tandis que chez celui-là, ces traits sont infiniment complexes, sinueux, contradictoires dirait-on presque, alors qu'ils sont seulement opposés, entremêlés, entre-croisés, comme en toute créature vivante. Ainsi nous apprenons que le « plus débauché des hommes » cette « crapule » est capable d'un acte d'une magnanimité chevaleresque, d'un sentiment exquis et désintéressé. Quand la sœur de Raskolnikov, Dounia, jeune fille innocente que Svidrigaïlov a attirée dans un guet-apens pour la violer, est tombée en son pouvoir, il la congédie sans l'avoir touchée, bien qu'il sache parfaitement que cet effort sur lui-même devra lui coûter la vie, et qu'il se suicidera. Avant de mourir, simplement et avec abnégation comme s'il s'agissait de sa propre fille, il s'occupe d'une pauvre orpheline qu'il connaît à peine, qu'il avait cherché à déflorer, et dont

il assure l'avenir. En même temps Svidrigaïlov a sur la conscience « une affaire criminelle mêlée à une tentative de corruption d'un caractère bestial et pour ainsi dire fantastique, qui pourrait fort bien l'envoyer faire un tour en Sibérie. » Comment après cela ne pas croire qu'il existe? Nous entendons sa voix, nous voyons son visage, à tel point que nous le reconnaîtrions « entre mille » du premier coup. Il est plus vivant pour nous, plus réel que la plupart des individus que nous rencontrons tous les jours dans ce qu'on appelle la « vie », la « réalité ». Oui, ce Svidrigaïlov, ne l'avons-nous pas rencontré par les rues de Pétersbourg? En nos jours les plus écœurants, où « la neige fondue tombe pour ainsi dire tiède » où « l'air rendu étouffant par le dégel, n'est plus que buée » n'est-ce pas lui qui peuple toute cette « fantastique » cité? N'est-ce pas de son odeur qu'est imprégné le sale brouillard jaune de Pétersbourg? Quelque bizarre et affreux que ce soit, oui, le sang et la chair de ce « fantôme » sont, dans une assez forte proportion, notre sang et notre chair.

Mais voilà qu'au moment où nous allions croire définitivement à Svidrigaïlov, de même qu'il a surgi du brouillard, il y replonge à nouveau. Issu d'un rêve, il rentre dans un rêve. Et sa mort contient aussi peu de convention et de romantisme que sa vie : c'est la mort la plus horrible, mais la plus banale, une mort de Pétersbourg — texte de procès-verbal dressé par un agent, ou fait-divers en petits caractères sur la *Feuille Pétersbourgeoise*.

« C'était le matin, de bonne heure. Une épaisse brume s'étendait sur la ville. Svidrigaïlov marchait sur le pavé de bois sale et glissant dans la direction de la Petite Néva. Dans l'avenue pas un passant, pas un fiacre. Les vieilles maisons de

bois d'un jaune vif, avec leurs volets clos, avaient un air malpropre et triste. Le froid et l'humidité l'envahissaient. Il arriva près d'une grande bâtisse en pierres. La haute tour de ronde se dressait sur sa gauche. « Bah ! pensa-t-il, nous y voici... Il y aura du moins un témoin officiel... » Il s'en fallut de peu qu'il ne sourît à cette idée nouvelle. Adossé contre le grand portail de la maison se tenait un homme de petite taille, emmitouflé dans une capote grise de soldat et coiffé d'un casque « d'Achille » en cuivre. Le regard somnolent, il lorgna d'un air froid Svidrigaïlov qui s'avançait. Son visage portait l'empreinte de cette tristesse hargneuse et séculaire qui donne tant d'amertume à tous les visages sans exception des êtres appartenant à la race juive. Tous deux, Svidrigaïlov et Achille, se dévisagèrent quelques instants en silence. Enfin il parut anormal à Achille qu'un individu, qui n'était pas en état d'ivresse, se tînt debout devant lui à trois pas, et le regardât fixement sans mot dire.

« Eh bien! qu'est-ce que tu cherches par ici? articula-t-il sans changer de position.

« Mais rien, bonjour frère! répondit Svidrigaïlov.

« C'est pas l'endroit ici.

« Je pars pour l'étranger.

« Pour l'étranger?

« En Amérique!

« En Amérique?

Svidrigaïlov sortit un revolver et en releva le chien.

« Mais qu'est-ce que c'est que ces plaisanteries? C'est pas l'endroit ici.

« Et pourquoi ne serait-ce pas l'endroit?

« Parce que c'est pas l'endroit.

« Allons, frère, ça ne fait rien. L'endroit est bon. Lorsqu'on t'interrogera, tu répondras que je suis parti pour l'Amérique.

« Il appuya le revolver contre sa tempe droite.

« Mais c'est pas permis... c'est pas l'endroit ici... dit Achille en se remuant, les yeux de plus en plus grands ouverts.

« Svidrigaïlov pressa la détente. »

Et le lecteur se demande perplexe, tout comme Raskolnikov : « Ai-je vu Svidrigaïlov? l'ai-je bien vu réellement? Peut-être n'est-ce que mon imagination? Peut-être suis-je devenu fou et n'ai-je vu qu'un fantôme? » Mais si le sang et la chair de Svidrigaïlov sont vraiment imaginaires, serons-nous bien définitivement persuadés que notre chair et notre sang à nous ne le sont point?

... Nous sommes de la substance des songes.

Eh quoi ! si la vie pétersbourgeoise d'aujourd'hui était de cette même substance que nos rêves d'histoire pétersbourgeoise? Si l'airain de cet Achille juif en sentinelle devant « la grande bâtisse surmontée d'une tour de ronde » était aussi spectral que l'airain du « Géant sur son rocher de granit? » Eh quoi ! lorsque toute cette brume se dissipera et partira en l'air, cette ville putride ne partira-t-elle pas avec la brume pour se dissiper telle une buée, de sorte qu'il ne reste rien que le primitif marécage finnois, avec, au beau milieu « peut-être en guise d'ornement » le Cavalier d'airain » ?

« A propos, croyez-vous aux revenants? » demande Svidrigaïlov à Raskolnikov.

« Quels revenants?

« — *Mais les revenants ordinaires*... lesquels voulez-vous donc que ce soit.

« Et vous, y croyez-vous?.

« Oui et non, *pour vous plaire* ... [1] C'est-à-dire que non est peut-être de trop.

---

(1) Eu français dans le texte.

« Vous en avez vu?

Et en toute simplicité, presque d'un ton moqueur, Svidrigaïlov raconte comment feu son épouse lui est apparue par trois fois.

« Quelle absurdité ! s'exclama Raskolnikov avec dépit, et aussitôt, cédant à la curiosité : Quand elle vient, que vous raconte-t-elle?

« Elle? Figurez-vous, les choses les plus insignifiantes, et vous serez stupéfié de ce que nous sommes : voilà justement ce qui me fâche. La première fois qu'elle est venue (j'étais fatigué, vous comprenez ; la cérémonie funèbre, le *Requiem*, ensuite le cortège, le repas, bref, je me trouvais enfin seul dans mon cabinet de travail, fumant un cigare, rêvassant) elle entre par la porte : « Eh bien, dit-elle, Arkadii Ivanovitch, les soucis de cette journée vous ont fait oublier de remonter la pendule de la salle à manger. » Et cette pendule, depuis sept ans en effet je la remontais chaque semaine, et quand j'oubliais de le faire, c'était toujours elle qui venait me le rappeler. Le lendemain, je me mis en route pour venir ici ; à l'aube j'étais à la gare. Pendant la nuit j'avais somnolé tout au plus, rompu de fatigue ; mes yeux étaient encore ensommeillés. Je pris du café. Tout à coup j'aperçois Marfa Petrovna qui vient s'asseoir à mon côté avec un jeu de cartes entre les mains : « Arkadii Ivanovitch voulez-vous savoir ce que disent les cartes au sujet de votre voyage? » Ma femme était maîtresse dans l'art de tirer les cartes. *Je ne* me *pardonne pas de ne les avoir pas consultées.* Je m'enfuis effrayé, — il est vrai que la cloche à ce moment-là sonnait. Aujourd'hui, comme j'étais assis après un mauvais repas de chez le gargotier (sitôt assis, je fume), de nouveau, tout à coup Marfa Petrovna est entrée, en grande toilette, vêtue d'une robe neuve de soie verte à longue traîne : « Bon-

jour, Arkadii Ivanovitch ! comment trouvez-vous ma robe? Aniska est loin d'être aussi bonne couturière... » Est-ce assez absurde, pas vrai?

« Oui, et d'ailleurs il se pourrait que vous mentiez?

« Je mens rarement, répondit Svidrigaïlov d'un air pensif, et comme s'il n'eût pas remarqué la grossièreté de la question.

« Et vous n'aviez, jusqu'à ce moment-là, jamais vu de revenants?

« ...Si, j'en avais vu un, une seule fois, il y a six ans. J'avais un domestique nommé Filka. Oubliant qu'on venait de l'enterrer, je l'appelai : « Filka, ma pipe ! » Il entre et va droit au râtelier où sont rangées mes pipes. J'étais assis, je songeai : Il se venge de moi, car quelques instants avant sa mort nous nous étions fortement querellés. « Comment oses-tu bien, dis-je, te présenter devant moi avec un coude troué? Sors d'ici, vaurien ! » Il se retourna, sortit et plus jamais je ne l'ai revu. Je n'en soufflai mot alors à Marfa Petrovna. Je voulais faire célébrer un service à son intention, puis j'ai eu honte. »

A Hamlet, l'ombre de son père apparaît dans un décor solennel, romantique, au milieu de tonnerres et de tremblements de terre. Méphistophélès apparaît à Faust à la lueur surnaturelle des flammes de l'enfer ou des feux de bengale. Or, voici Filka avec son habit troué au coude, sans rien en lui de solennel ni de romantique, et néanmoins nous sentons qu'il inspire plus de terreur que les spectres de Shakespeare et de Goethe. L'ombre du père d'Hamlet parle à celui-ci des secrets du tombeau, de Dieu, de vengeance et de meurtre. Marfa Petrovna, elle, ne parle d'aucuns secrets : simplement de la pendule de la salle à manger. Et là encore nous

sentons que ces mots recèlent un secret profond et menaçant. Oui, les spectres de Dostoiewsky, les revenants russes, actuels et vulgaires, de Pétersbourg, « ces revenants ordinaires », comme s'exprime Svidrigaïlov, qui apparaissent à la clarté d'un jour terne, quelque part dans un garni, après un méchant repas de chez le gargotier, ou bien à la station de « Malaïa-Vichera » sont plus terribles encore et plus mystérieux que les spectres sanglants du château d'Elseneur, — plus terribles peut-être que tous les spectres qui jusqu'ici sont apparus aux hommes.

L'horreur des « revenants ordinaires » consiste surtout en ce qu'ils ont conscience de leur vulgarité et de leur sottise. Ils en font étalage aux yeux des vivants, comme si, venus ici-bas avec leur conception d'au-delà, ils éprouvaient une sorte de joie maligne à se moquer du simple bon sens humain. Ils savent également tout ce que peuvent leur objecter des êtres appartenant à une époque de chemins de fer, de télégraphe, de téléphone, de clinique de psychiatrie, etc., etc... Certes les apparitions n'existent pas, du moins n'existent plus, tout cela est classé maladie, délire, hallucination, apparitions non point d'ordre extérieur, objectif, mais seulement d'ordre intérieur, subjectif. Cependant n'existerait-il pas un autre point de vue, d'après lequel c'est précisément dans la maladie, où la chair devient plus affinée, plus diaphane, où elle se rapproche davantage de sa fin naturelle et de son principe, que se découvrent « les contacts avec les autres mondes » contacts qui semblent surnaturels et n'en sont pas moins réels? « Cette question ne me regarde pas, répond la science, elle échappe à mes moyens d'investigation. Je l'ignore et la veux ignorer. » Mais alors une autre question surgit : la science épuise-t-elle toutes les possibilités de l'être humain ?

La science de nouveau réplique : je l'ignore. Mais c'est dans ce « je l'ignore, » que précisément consiste l'horreur de toutes les *apparitions* et plus ces « je l'ignore » vont en profondeur (et quand furent-ils plus profonds que de nos jours?) plus cette horreur se fait sentir. Nous espérions que toutes les ombres disparaîtraient à la clarté de la science : non seulement elles ne songent pas à disparaître, au contraire : plus vive est la clarté, plus ces ombres se font noires, précises, déterminées, denses de mystère. Les ombres imitent leurs corps qui sont les hommes. Les hommes sont devenus scientifiques, et les spectres à leur suite se sont empressés de devenir scientifiques. Les spectres eux-mêmes ne croient pas, ou du moins font semblant de ne pas croire à leur réalité ; ils se traitent eux-mêmes de délire, d'hallucination, ils se moquent d'eux-mêmes, ce qui, bien entendu, ne les rend pas moins terribles que les revenants du bon vieux temps qui, eux, n'avaient rien de scientifique.

Les spectres de Dostoiewsky ne sont nullement en contradiction avec notre dialectique « affilée comme un rasoir », avec notre critique de la Connaissance « la Critique de la Raison pure » — avec tout ce qu'il y a dans notre esprit de solide, d'exact, d'empirique, de mathématique; tout au contraire, c'est là qu'ils puisent leur principale force, la possibilité de devenir ce qu'ils sont. S'ils n'étaient que réels ils n'en seraient que plus accessibles, plus humains, plus faibles et plus compréhensibles; mais l'incertitude de ce qu'ils sont en réalité, le problème irrésolu et insoluble qu'ils nous posent, prêtent à ceux-ci un caractère d'épouvante que le monde ignorait encore jusqu'à ce jour.

Dans « l'Idiot », le jeune poitrinaire Hippolyte, dans un de ses derniers songes, voit un insecte monstrueux qui s'était glissé vers lui à tra-

vers la chambre. « C'était une sorte de scorpion, mais quelque chose de plus dégoûtant et plus terrible qu'un scorpion, pour ce fait que de tels animaux n'existent pas dans la nature et que celui-ci était venu tout exprès chez moi. Je le considérai avec beaucoup d'attention : il était brun et squammeux ; un reptile long de quatre pouces, la tête épaisse de deux doigts et qui allait en s'amincissant vers la queue, si bien que l'extrémité de cette queue n'était que d'un dixième de pouce. A un pouce au-dessus de la tête surgissaient du tronc, en formant un angle de 45 degrés, deux pattes, une de chaque côté, longues de deux pouces, de sorte que l'animal vu d'en haut avait l'aspect d'un trident. Je ne remarquai pas sa tête, mais je vis deux antennes, pas très longues, qui ressemblaient à deux fortes aiguilles, brunes aussi. Il avait également deux antennes au bout de la queue et à l'extrémité de chaque patte, ce qui faisait en tout huit antennes. L'animal courait à travers la chambre, rapidement, arc-bouté sur ses pattes et sa queue, et dans sa course, le tronc et les pattes, malgré la carapace, frétillaient comme de petits serpents avec une rapidité extraordinaire, ce qui le rendait hideux à voir. Il se cachait sous la commode, sous l'armoire, se glissait dans les coins. Je m'assis sur une chaise, les jambes repliées sous moi. J'espérais qu'il ne grimperait pas sur la chaise. Tout à coup, j'entendis derrière moi, presqu'à hauteur de ma tête, une sorte de crissement : je me retournai et vis que le reptile avait grimpé le long du mur, qu'il se trouvait au niveau de ma tête, me frôlant presque les cheveux de sa queue qui se tortillait toujours avec une extrême vélocité. »

« Long de quatre pouces », « épaisse de deux doigts », « huit antennes », « un angle de 45 degrés ». Quelle précision géométrique, quelle

euclidienne construction du fantôme! L'horreur du cauchemar exprimée par les nombres. Ainsi dans l'Apocalypse : « que celui qui entend énumère le chiffre de la Bête ». Les mathématiques non seulement ne diminuent pas l'effroi ni le mystère, mais les augmentent. Cet animal rappelle les monstres fantastiques, et pourtant si réels, que sont « les caricatures d'animaux » dans les cahiers de notes scientifiques de Léonard de Vinci. Jamais Dostoiewsky ne représente ses personnages réels avec une telle minutie pour ce qui est de leur côté sensible. On voit le corps de cet insecte fantôme avec non moins de netteté que le corps de Frou-frou ou d'Anna Karénine.

« Je pressentais, observe Hippolyte, qu'il y avait en cet animal quelque chose de fatal et de mystérieux. » De même, dans « la créature de Dieu », pour l'oncle Erochka, dans la Bête, il y a un secret, une sagesse Divine inaccessible à l'homme. « La Bête sait tout », dit l'oncle Erochka chez Léon Tolstoï, mais, peut-être la Bête de Dostoiewsky « la nouvelle créature » sait-elle tout, elle aussi? Il existe un lien des plus profonds entre cette Bête-Diable de Dostoiewsky (ses héros préférés : Versilov, Stavroguine, Svidrigaïlov, Rogojine, Dmitri et Fédor Karamazov semblent quelquefois, selon sa propre expression, « des insectes » de sensuelles et « mauvaises araignées », des tarentules à forme humaine), et la créature de Dieu, la Bête de L. Tolstoï.

Lorsque, dans le cauchemar d'Hippolyte, son gros chien noir, Norma, faisant irruption dans sa chambre, se précipite sur l'animal et cherche à le broyer d'un coup de dents, l'insecte lui pique la langue, si bien que le chien se met à hurler et à gémir ; et nous sentons soudain que tout n'est pas délire en ce

délire, qu'il y va de notre sort personnel, réel, bien que supra-terrestre, que tout cela peut éclaircir un mystère auquel nous sommes liés non seulement au-delà mais en deçà des apparitions : « tout ce qui est chez vous, est aussi chez nous. »

Nous ne savons pas, nous ne pouvons pas savoir comment se terminera le duel entre la Bête du Mal et celle du Bien. « Là-dessus, je m'éveillai, et le prince entra », conclut Hippolyte. Mais ce qui était commencé en rêve, continuera en réalité — dans le duel du « saint » prince Mychkine avec « l'insecte sensuel et cruel », le fils du marchand, Rogojine, personnage réel entre tous : le rêve s'approfondit par le réel, tel le miroir par un autre miroir.

Chez Dostoiewsky, ce ne sont pas seulement les fantômes qui persécutent les vivants, mais les vivants eux-mêmes se poursuivent et s'effrayent l'un l'autre comme des fantômes, comme leurs propres ombres, leurs doubles.

« Nous nous valons », dit Svidrigaïlov à Raskolnikov, et malgré sa répulsion et son dégoût, Raskolnikov sent que c'est vrai, qu'il existe entre eux « des points communs », que peut-être bien le point capital, constituant le noyau même de leur personnalité, leur est commun. Svidrigaïlov n'a fait que poursuivre à une distance énorme dans cette voie où Raskolnikov vient à peine de s'engager. Svidrigaïlov lui expose les inévitables déductions supra-scientifiques de sa dialectique scientifique sur le bien et le mal — il est pour lui un fatal miroir. Et même après s'être pleinement convaincu que Svidrigaïlov n'est pas un cauchemar, un spectre, mais bien un homme vivant, Raskolnikov toutefois en a peur ; il en a plus peur encore qu'auparavant, comme de son ombre, comme de son double. « J'ai peur

de cet homme », dit-il. Et Ivan Karamazov dit au laquais Smerdiakov : « Sais-tu bien que j'ai peur que tu ne sois qu'un songe, un fantôme assis là devant moi? »

— « Il n'y a pas de fantômes ici, lui répond Smerdiakov, à part nous deux, et un autre, un tiers. Oui sans doute, un troisième est ici, et il se trouve *entre nous deux*.

« Qui est-ce? Qui donc se trouve ici? — Quel est ce tiers? » — demanda avec effroi Ivan Fedorovitch, en regardant tout autour et cherchant des yeux quelqu'un dans les coins.

Ce « Tiers », celui qui les réunit et qui, dans l'opinion de Smerdiakov — est la Providence, Dieu — pour Ivan Fedorovitch devait s'avérer dans la suite l'incarnation de l'esprit de Smerdiakov — le Diable.

— « C'est vous qui avez tué, dit Smerdiakov à Ivan, c'est vous le principal meurtrier, moi je ne suis que votre valet complaisant, un Loyal Serviteur, et j'ai fait ce que vous m'avez dit de faire. »

Pierre Verkhovensky est lui aussi « le valet complaisant », le « Loyal Serviteur » de son maître, de son demi-Dieu, le légendaire « Tsarevitch Ivan » — Stavroguine. Celui-ci l'appelle tout crûment son « singe » — naturellement, dans le sens où Dieu pourrait appeler le Diable son singe. « Je me moque de mon singe. » Et ce sombre miroir, déformateur, grimaçant, mais miroir néanmoins insondablement profond et fidèle, cette gueule de singe n'est pas risible seulement pour Stavroguine, mais effrayante. Il lui arrive de traiter Verkhovensky de « drôle », celui-ci lui réplique, saisi d'une inspiration atroce et d'une sorte de sainte colère :

« Oui, je suis un drôle, mais je ne veux pas que vous, qui êtes *ma principale moitié*, vous soyez un drôle ! Entendez-vous? »

« Stavroguine le comprit, *lui seul peut-être* », ajoute Dostoiewsky, d'une façon très significative : Stavroguine est seul à comprendre le Diable, de même que Dieu est seul à comprendre le Diable, son « singe » éternel.

Ainsi, chez Dostoiewsky, tous ces couples réels et tragiques de vivants qui, pour eux-mêmes et les autres, semblent des êtres entiers, mais en réalité ne sont que les deux moitiés d'un « troisième » — moitiés qui se cherchent l'une l'autre, doubles à la poursuite l'un de l'autre : Raskolnikov, Stavroguine, Ivan Karamazov pourraient, ou du moins voudraient dire à leur maudite moitié, à Svidrigaïlov, à Pierre Verkhovensky, à Smerdiakov, ce que, dans sa rage si impuissante et si injuste, Ivan dit au Diable :

— « Pas un seul instant je ne te considère comme la vérité réelle. Tu es un mensonge, tu es ma maladie, un fantôme. Je ne sais comment t'anéantir... Tu es mon hallucination. Tu es l'incarnation de mon moi, et du reste tu n'es que l'un de mes côtés — de mes pensées et de mes sentiments, les plus vils et les plus sots... Tout ce qu'il y a de vil dans ma nature — gémit Ivan avec haine — je l'ai depuis longtemps ressassé, broyé, rejeté comme une chose morte — et voilà que tu me le ressers comme si c'était du neuf ! Toi, c'est moi, moi-même, seulement avec une autre gueule. Tu dis précisément ce que je pense — *et il n'est pas en ton pouvoir de m'apprendre rien de nouveau !* »

Mais là est la question : le Diable ne peut-il vraiment lui apprendre rien de nouveau? Toute l'horreur de ce fantôme pour Ivan, et peut-être pour Dostoiewsky lui-même, consiste en ce qu'ils veulent tous deux en être convaincus, mais ne le sont pas aucunement. Et si le Diable tout de même le pouvait?

En tout cas, il est certain que le Diable d'Ivan Karamazov est une des plus grandes créations de Dostoiewsky, l'une des plus énigmatiques et à la fois des plus personnelles, des plus singulières, sans analogue dans toute la littérature universelle, et dont les racines plongent en même temps jusqu'au fond du conscient et du subconscient de Dostoiewsky. Ce n'est pas en vain qu'il place dans la bouche du Diable ses propres pensées, les plus sacrées, les plus saintes. On pourrait, à travers les autres créations de Dostoiewsky, suivre le chemin qu'il a parcouru pour aboutir à celle-ci. Pour parler de sa propre essence le Diable emprunte à peu près les mêmes termes dont se sert Dostoiewsky parlant de l'essence de ses créations artistiques, de son génie créateur.

« J'aime le réalisme, un réalisme touchant presque au fantastique, dit Dostoiewsky. Ce qui pour les autres est le fantastique, pour moi constitue l'essence même du réel. » — « Tout comme toi je souffre du fantastique,dit le Diable, c'est pourquoi j'aime votre réalisme terrestre. Chez vous tout est délimitation, formule, géométrie — tandis que chez nous il n'y a que des sortes d'équations indéterminées. Je veux demeurer ici et rêver. J'aime à rêver. En outre sur terre je deviens superstitieux, ne ris pas, s'il te plaît : je suis heureux de sentir que je deviens superstitieux. Je contracte ici toutes vos habitudes, je vais au bain, oui, imagine-toi qu'il me plaît d'aller au bain avec des marchands et des popes. *Mon rêve est de m'incarner*, mais de façon définitive, sans retour possible, en quelque grosse marchande pesant au moins cent kilos et de croire à tout ce qu'elle croit. »

Cela semble grossier, trivial; tel est néanmoins le mal le plus subtil, le plus aigu dont

ait jamais souffert Dostoiewsky, mal qui se dissimulait sous un masque de trivialité. Cette lassitude et le sentiment de révolte du Diable contre l'imaginaire, le fantastique, contre toutes les « équations indéterminées », c'est la lassitude même et la révolte de Dostoiewsky, sa nostalgie du « réalisme terrestre » d'une « incarnation », le mal de la santé perdue, de l'équilibre rompu entre l'âme et la chair. C'est pour cette géométrie terrestre, ces claires et précises formules, cette force inébranlable de la chair que Dostoiewsky a tant aimé Pouchkine. Sans cesse arraché de la terre, emporté dans le tourbillon de ses fantômes, il cherchait en Pouchkine un point d'appui ; tremblant, il s'accrochait à lui comme à la « sainte terre natale ». Dostoiewsky alla plus loin encore : dans l'impulsion qui l'entraînait vers les slavophiles moscovites (eux aussi dans leur genre de « grosses marchandes de cent kilos »), vers les Aksakov et les Katkov, vers tout ce que sa politique rétrograde comportait de dur, de solide, voire de pétrifié, ce qui lui plaisait, non moins qu'au Diable, c'était « d'être superstitieux », « d'allumer des cierges à Dieu », « d'aller au bain avec les marchands et les popes » : il s'y reposait alors de lui-même, de son véritable être, terrible et inhumain.

« Dire que les gens prennent au sérieux cette comédie (le monde des apparitions) malgré tout leur esprit » — poursuit le Diable dans son entretien avec Ivan. « En ceci est toute leur tragédie. Et, bien entendu, ils souffrent, *mais du moins ils vivent, ils vivent réellement*, non d'une façon fictive ; car la douleur c'est encore de la vie. Sans douleur quel plaisir y aurait-il? Tout se transformerait en une sorte de prière interminable ; la prière est chose sainte, mais elle est ennuyeuse. Et moi ? Je souffre, et

toutefois je ne vis pas. Je suis l'X d'une équation indéterminée. Je suis un fantôme de vie qui a perdu ses fins et ses origines, et qui lui-même a fini par oublier comment il se nomme. »

Plus loin, conversant avec Alecha, Ivan tâche de se tranquilliser. « Il n'est pas Satan, il en a menti. C'est un imposteur. Il est tout simplement le diable, un sale petit diable. Il va au bain. Déshabille-le et tu verras sûrement qu'il a une queue « lisse comme celle d'un chien danois, longue d'une archine, de couleur fauve. »

« Non je n'ai jamais été pareil laquais ! » dit-il au Diable avec dépit. — « Comment mon âme a-t-elle pu engendrer un laquais de ton espèce? »

Mais le Diable n'est pas pour rien « de tiers entre les deux », celui qui réunit Ivan, le seigneur russe, et peut-être européen, au laquais russe et peut-être tout aussi bien européen, Smerdiakov : outre l'odeur de Smerdiakov, il s'exhale de lui divers fumets de bassesse contemporaine, tant européenne que russe. Il ressemble parfois à Khlestiakov et à Tchitchikov, à quelque parasite du bon vieux temps, « extérieur décent malgré l'exiguité des ressources » ; il rappelle l'équivoque « gentleman » de la petite presse cosmopolite du jour. Et le fantôme, en présence d'Ivan, fait étalage de tout « cet humain trop humain », de cette « immortelle vulgarité humaine », — il s'en sert pour taquiner Ivan :

— « En réalité, tu es furieux contre moi parce que je ne suis pas apparu à quelque lueur rouge « tonnant et fulgurant », les ailes flamboyantes, et parce que je me suis présenté sous un aspect aussi modeste. Tu es blessé tout d'abord dans tes sentiments esthétiques ; ensuite, dans ton orgueil : Comment un diable aussi vulgaire a-t-il bien pu pénétrer chez

aussi grand personnage ? Non, il y a toujours chez toi cette corde romantique dont s'est moqué Bielinsky. »

Quelquefois, cependant, et comme par inadvertance, entre deux « sorties de valet », il laisse tomber un de ces mots qui tout à coup rappelle à Ivan à quel personnage il a affaire. Alors derrière le visage « humain trop humain » on en voit apparaître un autre.

— « *Tout ce qui est chez vous — existe aussi chez nous*, par amitié pour toi je te confie-là un de nos secrets, bien que ce soit interdit. »

Révélation incomplète, surgie du domaine du raisonnement le plus profond, le plus lointain, le plus ténébreux, où regard humain ait jamais pu pénétrer. Ici, c'est la dialectique la plus abstraite, « la critique de la connaissance » transmuée en chair et en sang, en rire et en épouvante. Ce sont de telles pensées, ou de telles ombres de pensées, qui durent troubler Gœthe alors qu'il concevait ses *Mères* dans le second Faust, et Kant lorsqu'il esquissait son « esthétique transcendantale ».

Ivan, par moments, n'y tient plus — il oublie soudain que le diable « ne peut lui apprendre rien de nouveau » — et il cède à la curiosité.

— « Dieu existe-t-il, oui ou non? » — cria Ivan avec une rageuse insistance.

— « Tu me le demandes sérieusement? Mais mon cher, je n'en sais par Dieu rien. Je viens de prononcer le grand mot. »

— « Tu n'en sais rien, et tu vois Dieu? Non, tu n'existes pas par toi-même. — Toi — c'est moi et rien de plus ! Tu n'es qu'une ordure ; tu es — ma fantaisie ! »

Ivan se fâche, car au fond il sent bien qu'il a tort : malgré le mauvais calembour, avec ce cynique « *je n'en sais rien* » le Diable « à la question sur Dieu — question oiseuse et « non

scientifique » a répondu par le dernier mot de la science. Ce *je n'en sais rien* est l'inévitable fruit mort et mortifiant de l'Arbre de Science, une fois que celui-ci est séparé de l'Arbre de Vie.

Frédéric Nietzsche, même à l'époque où il avait déjà surpassé — à ce qu'il lui semblait du moins — toutes les « survivances » métaphysiques, n'a jamais pu se débarrasser de l'une de ces survivances, la plus antique et la plus résistante, qui l'a persécuté durant toute sa vie et qui lui inspirait un tel effroi que, suivant son propre aveu, il n'en parlait à peu près jamais. Certain jour, un nain apparaît à Zarathoustra : un affreux petit « bossu », l'esprit de la « pesanteur terrestre » qui lui remémore le délire métaphysique « de l'éternel retour ». Zarathoustra, sans rien répondre, saisi d'horreur et de dégoût, s'affaisse à terre comme un mort.

« Tu penses toujours à notre terre actuelle, confie le Diable à Ivan — il se peut que cette terre actuelle se soit reproduite elle-même un billion de fois : elle aurait vécu, se serait glacée, gercée, dispersée, dissoute en ses éléments ; de nouveau serait revenue l'eau flottant par le firmament, puis de nouveau une comète, de nouveau un soleil, et ce soleil serait redevenu la terre — mais aussi bien cette évolution *se répète peut-être indéfiniment, et toujours de la même façon jusque dans ses moindres détails.* — Quel ennui ! »

« Franchement — avoue un jour Svidrigaïlov à Raskolnikov, avec une stupéfiante expression de bonhomie » — est-ce assez ennuyeux ! »

Et dans le bouge infect au bord du canal, « avec son orgue enroué », où se rend parfois Versilov « par ennui, à cause d'un affreux ennui moral », celui-ci dit à *l'Adolescent* :

— « Fais jouer Lucie. J'aime la solennité de l'ennui. »

Cet ennui métaphysique est le plus terrible de tous les malheurs, de tous les maux humains. Il y a dans « cette pesanteur terrestre », dans cet ennui d'ici-bas quelque chose de non terrestre, de non d'ici-bas, de primordial, pour ainsi dire, et qui n'est pas sans rapport avec cette sorte de « délire métaphysique » sur l'éternité :

— « Nous nous figurons toujours l'éternité comme une idée impossible à comprendre, quelque chose d'énorme ! Et pourquoi d'énorme justement ? Au lieu de cela, imaginez-vous une petite salle de bain comme on en voit à la campagne, enfumée, avec des araignées dans tous les coins — et ce serait là toute l'éternité. Quant à moi, savez-vous, c'est la réflexion que je me fais parfois. » Il va sans dire que Svidrigaïlov, tout aussi bien que les positivistes, comprend que « les araignées » et « la salle de bain » sont seulement des « phénomènes » qui ne sauraient exister dans le domaine de l'Inconnaissable, c'est-à-dire des Noumènes. Mais voilà : « Tout ce qui est chez vous existe aussi chez nous » ; — les choses ne sont que des symboles ; les signes de ce qui se cache derrière elles.

— « Est-il possible, vraiment, que vous n'entrevoyiez rien de plus consolant et de plus juste que cela? » — s'écria Raskolnikov avec un sentiment douloureux.

— « Plus juste? Qui sait, peut-être est-ce précisément cela qui est juste, et voyez-vous, quant à moi, j'aurais fait les choses ainsi tout exprès » — répondit Svidrigaïlov avec un sourire ambigu.

Une sorte de froid envahit soudain Raskolnikov à cette abominable réponse.

La réponse est certes abominable, bien qu'en elle-même elle soit des plus profondes.

Peut-être en effet n'est-il point d'ici-bas le froid qui étreint Raskolnikov, mais quelque chose comme le froid des espaces infinis où règne on ne sait quelle terreur.

C'est l'épouvante de « l'éternel retour », des répétitions dont le Diable parle à Ivan, et le nain à Zarathoustra, — c'est l'ennui « de la salle de bain enfumée, avec des toiles d'araignées dans tous les coins » — de l'uniformité dans la diversité des phénomènes cosmiques : aubes et couchants, flux et reflux, soleils qui flamboient et s'éteignent — c'est la monotone « Lucie jouée par l'orgue enroué », le solennel ennui que par instants l'on perçoit dans le bruit des vagues et dans les voix du vent nocturne.

Que dis-tu en hurlant, vent nocturne?
O ne chante plus ; ces chants lugubres
Sont la voix du vieux chaos natal.
Laisse, laisse dormir les orages,
Le chaos est au fond, qui remue ! (1)

Quel que soit le mépris qu'il professe pour le « laquais », le « parasite », sous les mots de celui-ci, en dépit de leur ignoble trivialité, Ivan croit sentir parfois cette rumeur furieuse « de chaos qui remue ». Satan ne montre-t-il pas ses « ailes brûlées » ? Ivan ne le voit-il pas s'élever à un degré de puissance et d'horreur qui l'accable — ne serait-ce qu'au moment où il laisse tomber cet aveu :

« J'étais là, quand le Verbe expirant sur la croix remonta au ciel, emportant contre son sein l'âme du bon larron crucifié. J'entendais les accents de joie des chérubins chantant leur *hosanna* et le sanglot d'extase des séraphins qui ébranla le ciel et la création tout entière. J'en jure par tout ce qu'il y a de plus sacré,

(1) Tutchev.

j'aurais voulu à ce moment-là me joindre à ces chœurs et crier avec eux tous mon *hosanna*. Déjà il allait s'échapper de mon sein... »

Mais comme pour ménager un instant sa victime, il se réfugie à nouveau « derrière son masque humain trop humain » et finit par une apparente grossièreté :

« Tu sais que je suis très sentimental et très artiste. Mais le bon sens — qui est hélas ! mon faible — m'a retenu dans les limites permises et j'ai manqué l'occasion! Qu'adviendrait-il, pensai-je alors, après mon *hosanna*? Aussitôt tout s'éteindrait dans la création et nul événement jamais plus ne se produirait. Ainsi, en considération de mes devoirs et de ma situation sociale, j'ai du réprimer un beau geste et rester avec mon ignominie. Bon à quelque autre d'accaparer pour soi tout le bien, ne me laissant en partage que l'ignominie. »

Et de nouveau sous cette légère couche de persiflage et de trivialité se dégage une idée profonde : « Je sais qu'il y a là un secret, mais on ne veut pas me révéler ce secret, car le jour où je saurais de quoi il s'agit, il se peut que je clame mon *hosanna*, et aussitôt disparaîtra le minimum indispensable, et l'univers entier deviendra sage, ce qui naturellement serait la fin de tout... Mais tant que cela ne se sera pas produit, tant que le secret ne sera pas révélé, *il existe pour moi deux vérités, l'une d'au-delà, la leur, qui pour l'instant m'est inconnue, l'autre qui est en ma possession*. Et l'on ne sait encore laquelle des deux vaut le mieux. »

Le « grand et sage Esprit du Désert », « Lucifer », pourrait-il dire à Ivan quelque chose de plus terrible et de plus inattendu que ces mots concernant les deux prétendues « vérités »

coexistantes, éternellement associées et éternellement incompatibles?

S'adressant au représentant des libéraux russes, Kavéline, Dostoiewsky écrit dans son carnet de notes, peu de temps avant sa mort :

« ... En matière de philosophie, bien que la philosophie ne soit pas ma spécialité, vous auriez dû, même en adoptant une attitude scientifique, me la manifester avec moins d'arrogance. *Jamais même en Europe l'athéisme n'a revêtu ni ne revêtira une telle puissance d'expression.* Ceci revient à dire que ce n'est pas comme un enfant que je crois au Christ et confesse ma foi, mais que mon *hosanna* est passé par *un grand creuset de doutes,* comme s'exprime le Diable au cours de mon roman. »

D'ailleurs, même chez Dostoiewsky, le plus fort de ses héros ne peut supporter cette conception de deux vérités coexistantes : Ivan lance son verre à la figure du Diable, « comme une femme », et comme s'il avait peur que celui-ci ne lui révèle quelque chose de « nouveau », de trop nouveau.

Lorsqu'Aliocha accourt lui annoncer que Smerdiakov vient de se pendre, à l'instant même où avait lieu l'entretien entre le Diable et Ivan, celui-ci n'en est presque pas ému et répond tranquillement : « Je savais qu'il se pendrait. »

— Qui donc te l'avait dit?

— « Je ne sais qui, mais je le savais... Oui, c'est *Lui* qui me l'a dit. *Il* vient de me parler.

— « Tu Lui a fait peur, ma colombe » — poursuit Ivan tout pensif, dans un discours incohérent, comme s'il délirait. « Tu es un pur chérubin. Un chérubin... le sanglot d'extase des séraphins ! Qu'est-ce qu'un séraphin? Peut-être une constellation tout entière? Mais

cette constellation n'est peut-être rien qu'une molécule chimique. »

Aliocha écoute et s'effraie, non pas du seul délire, non pas de la maladie d'Ivan, mais de quelque chose de réel, de nouveau, qu'il sent vaguement en lui, comme s'il passait sur lui, Aliocha, le froid stellaire de ces espaces infinis où vient de séjourner Ivan. Et dans cette minute, qu'il paraît petit le disciple du saint « starets » Zocyma — lui toute bonté, toute chaleur, toute vie — en comparaison de cette « profonde conscience » dont le regard a pénétré par-delà le bien et le mal. Il s'adresse à Ivan quasi sur le même ton de commisération cynique qu'affecte le nihiliste Raskolnikov pour parler à Svidrigaïlov :

— « Frère, tu es vraiment bien malade... Assieds-toi, assieds-toi sur ce divan, je t'en supplie. Veux-tu que je te pose une serviette mouillée sur la tête? Cela ira mieux peut-être? »

Ivan n'a pas besoin d'Aliocha pour comprendre qu'il délire ; mais est-ce de son délire seulement que provient la certitude avec laquelle il affirme :

— « Ce n'était pas un rêve ! Non, je le jure, ce n'était pas un rêve — cela a vraiment été ! »

En somme, pour Dostoiewsky et pour le lecteur, était-ce un rêve? Cela a-t-il été ou non?

Je suis prêt à convenir moi-même de l'absurdité, de l'inopportunité et de l'indécence pour ainsi dire de ma question. Est-ce bien la peine de vivre au début du XXe siècle, pour soulever à ce sujet la question « du contact avec les autres mondes », pour admettre, fût-ce à un dix millième de degré, la possibilité d'un semblant de réel dans l'apparition non pas même du Satan aux ailes brûlées « tonnant et fulgu-

rant », mais du diable le plus commun, le plus désuet « à la queue lisse comme celle d'un chien danois? » — Délire pour délire : « une serviette mouillée sur la tête » et qu'on en finisse.

Toutefois le diable ne pourrait-il me répondre exactement ce qu'il répond à Ivan :

— « Tu as beau me nier, je suis convaincu, tout de même, que tu crois en moi.

— « Pas le moins du monde ! Pas même à un centième de degré.

— « Mais à un millième tu y crois. Les degrés homéopathiques sont peut-être les plus forts. Avoue que tu y crois, mettons à un dix millième.

— « Pas un seul instant ! D'ailleurs je ne demanderais pas mieux que de croire en toi.

— « Eh ! Eh ! le voilà donc enfin cet aveu ! Mais je suis bon et je vais t'aider. Écoute : je t'ai attrapé, et tu ne m'as pas attrapé. Je t'ai raconté tout exprès ta propre anecdote, que tu avais déjà oubliée, afin que tu cesses définitivement de croire en moi.

— « Tu mens ! ton but en m'apparaissant est de me persuader que tu existes en vérité.

— « Précisément. Mais l'hésitation, l'inquiétude, mais la lutte entre la foi et l'incrédulité, tout cela constitue parfois, pour un homme consciencieux de ta sorte, une telle souffrance qu'il est préférable de se pendre. Sachant bien que tu crois quelque peu en moi, je t'ai insufflé définitivement l'incrédulité en te racontant cette anecdote. *Je te fais passer de la foi à l'incrédulité alternativement, et en cela j'ai mon but.* La méthode est neuve : quand je serai parvenu à te détromper, tu commenceras aussitôt à croire que je ne suis pas un songe, mais que j'existe en réalité — je te connais : alors, j'aurai atteint le but. Or, mon but est généreux.

Je jetterai en toi un minuscule germe de foï et il en sortira un chêne... »

Il semble que ce diable, en dépit de sa queue, et bien que la « philosophie ne soit point sa spécialité », n'a pas lu sans profit la « Critique de la raison pure ». Les Voltairiens du XVIIIe siècle et du nôtre (car le nôtre n'en possède pas un petit nombre, bien qu'on les appelle autrement) ces « philosophes sans mathématiques », ainsi que disait Halley, l'ami de Newton, pourraient sans grande difficulté venir à bout d'un Diable pareil. Mais pour des esprits plus précis, plus critiques que les Voltairiens, pour des esprits du genre de Pascal et de Kant, peut-être serait-il nécessaire de s'armer et de lutter contre ce *fantôme*, afin d'exterminer « le dix millième de doute ou de foi » qu'il inspire.

Sans parler des romantiques, un homme aussi épris de réalité que l'était Gœthe, a parfois senti que la vulgarité de l'Europe moderne devenait intolérable. Pour tromper, sinon pour calmer sa soif de surnaturel, Gœthe se réfugiait alors dans le Moyen Age ou dans l'antiquité classique. Dostoiewsky, le plus grand, l'unique entre les grands écrivains modernes, eut la force, tout en restant attaché à la vie contemporaine, de la surmonter et de la transformer en quelque chose de plus mystérieux que toutes les légendes des siècles passés. Le premier, il comprit que ce qui semblait le plus vulgaire, le plus superficiel, le plus charnel, confine à ce qu'il y a de plus spirituel, et comme il le dit, de plus fantastique, c'est-à-dire de plus mystique. Le premier, il sut découvrir les sources du surnaturel, non pas en s'éloignant de la réalité, mais en plongeant jusqu'au fond de la réalité « dans l'essence même du réel », selon ses propres paroles.

Ce n'est pas au moyen de spéculations abstraites sur l'âme humaine, mais par des expériences précises, dignes de la science contemporaine, que Dostoiewsky a montré que l'œuvre de culture historique inaugurée avec la Renaissance et la Réforme, œuvre de pensée purement scientifique, critique et dissolvante, si elle n'est pas encore entièrement achevée, du moins se trouve sur le point de l'être ; que cette voie est désormais entièrement *parcourue*, si bien qu'il est impossible d'aller plus loin, que non seulement la Russie, mais l'Europe « est arrivée en quelque sorte à son point culminant et vacille sur l'abîme ». En même temps, il a montré avec une lucidité de conscience presque actuelle, presque « nôtre », l'inévitable évolution vers une œuvre de pensée nouvelle, créatrice, religieuse.

Tous les voiles du dogmatisme théologique ou métaphysique ont été arrachés ou déchirés par la critique de la connaissance. Mais ce qui est apparu au dessous n'est point le désert sans vie, la table rase comme le supposaient les légers sceptiques du XVIIIe siècle, mais un abîme vivant et attirant, le plus vivant et le plus attirant de tous les abîmes qui jamais s'entr'ouvrirent au regard humain. La ruine du dogmatisme non seulement ne nuit pas, mais bien plutôt contribue à la possibilité du véritable mysticisme. Les spectres fabuleux des vieilles superstitions perdent leur réalité. Mais la réalité n'est même plus un mythe, elle n'est qu'une convention ; elle cesse d'être une superstition pour devenir incertaine et plus que jamais imaginaire. Les songes métaphysiques et religieux perdent leur matérialité, mais toute la réalité devient de la « matière des songes ». Combien plus terribles et plus épouvantables que l'enfer de Dante, où du

moins une certaine justice trouve son compte à s'exprimer sous de belles figures religieuses, ces hideux « songes de veille » que ne sanctifie aucune religion : le délire de Zarathoustra sur « l'éternel retour », le délire de Svidrigaïlov sur la « salle de bain aux toiles d'araignées ». Est-il possible vraiment de vivre dans un tel cauchemar, avec cette terreur aveugle et insensée, à quoi la science se contente de répondre cyniquement : « Allez consulter un docteur » — ou bien par son bref et sec : « Je l'ignore »? Non, après quatre siècles de pensée critique, le monde n'est pas resté aussi terrible et énigmatique qu'il était : il s'est fait plus terrible et plus énigmatique encore. Malgré sa platitude extérieure et sa vulgarité (confinant presque au fantastique, selon la remarque de Dostoiewsky) qui font qu'un ancien Grec serait en droit de dire à tel européen moyen d'aujourd'hui ce qu'Ivan dit au laquais Smerdiakov : « tu m'as l'air d'un songe, d'un fantôme », malgré cette vulgarité, jamais, comme l'a su montrer Dostoiewsky, le monde n'a encore été à ce point, sinon religieux, du moins mûr et prêt pour une religion, pour la religion définitive, celle qui achèvera l'évolution historique universelle déjà en partie réalisée dans le premier avènement du Verbe, et prédite pour Son second avènement.

L'homme d'aujourd'hui, l'européen, doit inévitablement choisir l'une de ces trois voies : la première — qui est la guérison définitive de cette maladie qu'il faudrait nommer Dieu ; sa guérison, en descendant plus bas encore que la turpitude contemporaine, car du moins il est possible d'en souffrir, et même un laquais tel que Smerdiakov, à la fin, n'y put résister et s'est pendu. Guérir définitivement de Dieu ne sera possible que si se réalise l'ignominie,

à peine encore aujourd'hui pressentie, de la Tour sociale de Babel, de la « fourmilière humaine ». — La seconde voie est la chute, par suite de cette maladie, en une décadence définitive, dans la dégénérescenes, dans la folie de Nietzsche et de Kirilov, prophètes du Dieu-Homme soi-disant destiné à anéantir l'Homme-Dieu. — La troisième voie enfin est la religion de la suprême et totale Union, du Grand Symbole, la Religion du second Avènement, non plus mystérieux et caché comme le Premier, mais visible dans toute sa puissance et dans toute sa gloire — la Religion de la Fin.

Ici, toutefois, une réserve s'impose : Dostoiewsky personnellement ignora, ou tout au moins a-t-il feint d'ignorer dans l'exposé de ses idées religieuses, l'importance de la pensée la plus secrète et la plus profonde du Christianisme: l'idée de la Fin, du second Avènement, destiné à compléter et parachever le Premier; du royaume de l'Esprit succédant au royaume du Fils. « Il me reste encore beaucoup à vous dire, mais vous ne sauriez le comprendre maintenant ; lorsque l'Esprit de vérité apparaîtra, il vous montrera le chemin de toute vérité, car il ne parlera pas en son nom, mais il dira ce qu'il a entendu, et vous révélera l'avenir. Il me glorifiera, car il recevra tout de moi et il vous le dispensera. » (Jean XVI, 12-14.)

Si Dostoiewsky a songé au second Avènement, il songeait toutefois plus encore au premier qu'au second ; plus au royaume du Fils qu'à celui de l'Esprit. Il croyait plus en Celui qui a été et qui est, qu'en Celui qui a été, qui est et qui *sera*. Ce qui est déjà à la portée des hommes a caché à Dostoiewsky ce qui n'est pas encore à leur portée.

La nouvelle soif religieuse qu'il a attisée de toute la flamme qui était en lui, jusqu'à ce

qu'elle devint une intolérable souffrance, il voulut l'étancher, non avec le vin nouveau des nouvelles amphores, — mais avec le vin non encore changé en sang, avec l'eau non encore changée en vin.

Dostoiewsky n'a fait que nous proposer ses énigmes; il s'en est fallu de très peu qu'il ne fût dans la nécessité de les déchiffrer lui-même. Cette nécessité s'impose à nous aujourd'hui. Nous sommes face à face avec elle : nous devons déchiffrer l'énigme ou périr.

LA VISION DE CANA

TOUJOURS il y eut « en moi dédoublement », avoue Dostoiewsky dans une de ces dernières lettres. Il avait dit auparavant par la bouche de l'Adolescent : « Certes, la soif du Beau était en lui, au plus haut degré, mais comment elle parvenait à se concilier avec d'autres soifs (il s'agit ici de la volupté, « cette âme d'araignée » que sent en lui l'Adolescent), c'est pour moi un mystère. Oui, et toujours ce fut un mystère, et mille fois je me suis étonné de cette aptitude que possède l'homme, (et le *russe plus que tout autre* semble-t-il), à caresser dans son âme l'idéal le plus élevé à côté de la plus basse turpitude, et cela en toute sincérité. Est-ce le fait d'une largeur d'esprit particulière à l'homme russe, et qui pourra le mener loin, ou bien tout simplement lâcheté — là est la question ». De toutes les questions que Dostoiewsky s'est posées, il semble que ce fût la plus obscure et la plus brûlante. Bien qu'il l'ait envisagée surtout dans ses rapports avec la conscience de l'homme russe moderne et cultivé, Dostoiewsky n'en sentait pas moins quel lien rattachait cette question à l'élément inconscient et religieux du peuple russe, non seulement à travers le cours de sa destinée historique, mais jusqu'à la dernière limite de sa destinée supra-historique et religieuse : c'est-à-dire dans les rapports du peuple russe avec le Christianisme, du

peuple russe « porteur de Dieu » à qui, aux yeux de Dostoiewsky, il était donné de consommer la culture universelle.

« Une fois, raconte un pieux moine confesseur dans le Journal d'un Écrivain, à la date de 1873, — je vois un moujik qui se traîne vers moi sur les genoux. J'avais aperçu de ma fenêtre comment il s'avançait en se traînant par terre. Son premier mot est :

« Non, il n'est point de salut pour moi : je suis maudit ! Tu auras beau dire — je n'en suis pas moins maudit. »

« Je le calmai tant bien que mal ; je voyais que cet homme s'était traîné de si loin à cause de quelque souffrance :

« Nous étions un groupe de jeunes gens réunis au village, commença-t-il, et nous nous mîmes à parier entre nous : « quel est celui qui accomplira l'acte le plus téméraire? » Par orgueil je soutins le premier la gageure. Un des jeunes gens me prit à part, et me dit entre quatre yeux : « Jamais il ne te sera possible de faire ce que tu dis. Tu te vantes. » — Je lui en fis alors le serment. — « Attends, pas cela, jure sur ton salut éternel que tu feras ce que je t'indiquerai ». Je jurai. « Nous voici bientôt en carême, dit-il, va communier. Quand tu seras à la Sainte-Table, reçois l'hostie, mais ne l'avale pas. Détourne-toi, recrache-la dans ta main et conserve-là. Je te dirai alors ce qu'il faut faire ». — Ainsi fis-je. Au sortir de l'église il me conduit tout droit dans un jardin. Il prend une perche qu'il fiche en terre et me dit : « Dépose-la dessus ». Je l'y déposai. « A présent, dit-il, va chercher ton fusil ! » — J'allai chercher mon fusil. « Charge-le ». — Je le chargeai. — « En joue et tire ! » — Je mis l'arme en joue et je visai. Et voilà que, sur le point de tirer — tout à coup devant moi se dresse la croix

portant Jésus crucifié. Je tombai avec l'arme et perdis connaissance ».

« Ce qui d'abord et surtout me frappa, conclut Dostoiewsky, c'est l'origine de l'affaire, c'est-à-dire qu'un tel pari, une telle gageure puisse être tenue en pleine campagne russe : « Quel est celui qui accomplira l'acte le plus téméraire? » Il y a dans ce fait l'indice de possibilités effrayantes, et quant à moi je ne m'y serais pas attendu. » C'est qu'en effet, selon le point de vue habituel de Dostoiewsky : « le peuple russe est tout entier dans l'orthodoxie, en dehors d'elle il ne possède rien et n'a besoin de rien, puisque l'orthodoxie est tout » — selon ce point de vue, pareil fait ne saurait être « qu'inattendu » voire presque incompréhensible ; et néanmoins, de l'avis de Dostoiewsky lui-même, c'est un fait caractéristique au plus haut point. « Il y a dans ce fait, dit-il, quelque chose qui nous représente le peuple russe dans son ensemble. C'est avant tout l'oubli de toute mesure, un besoin de négation, même chez celui qui est le moins porté à nier, même chez le plus pieux ; un besoin de renier ses sentiments les plus chers, jusqu'à son propre idéal, jusqu'aux croyances populaires les plus vénérables, celles devant lesquelles il vient de se prosterner à l'instant et qui maintenant lui pèsent comme un fardeau intolérable. Parfois même il n'y a plus moyen de le retenir. Alors le russe est capable de tout briser, de renoncer à tout, à sa famille, à ses coutumes, à Dieu. Il lui suffit seulement de tomber dans ce tourbillon, sous le coup de ce vertige du reniement de soi-même, de la destruction de soi-même où si facilement se laisse aller le peuple russe ». Dans le cas particulier que l'on vient de voir, que s'est-il passé dans l'âme « du tentateur », de celui qui a imaginé et fait le pari? « Il se

peut, dit Dostoïewski, que depuis longtemps déjà, depuis l'enfance peut-être, ce rêve se soit glissé dans son âme, l'ait secouée d'horreur en même temps que d'une torturante volupté. Qu'il eût tout imaginé depuis longtemps déjà et le fusil et le terrain, tout en cachant son affreux secret, cela n'est presque pas douteux. Il l'avait imaginé, certes non point en vue de l'accomplir, car peut-être ne l'eût-il jamais osé tout seul. Tout simplement cette vision lui causait du plaisir ; elle traversait son âme par instants, et il s'y abandonnait timidement, puis reculait, glacé d'effroi. Arrivé le moment d'une gageure aussi inouïe — alors que la terre s'entrouvre ! Pourtant il savait bien que ce serait pour lui la damnation éternelle : mais il avait plané si haut ! » Et, à l'instant même où l'acte allait s'accomplir, quand il visait déjà l'Eucharistie, — chez tous deux, au fond de leur âme, chez la victime et chez le tentateur, il dut très certainement y avoir, conclut Dostoiewsky, une sorte de plaisir infernal de leur propre damnation, le besoin haletant de se pencher sur l'abîme et d'y regarder, l'enthousiasme vertigineux de payer d'audace.

C'est l'idée même de Pouchkine :

Il y a enivrement dans la lutte
Et sur le bord du sombre abîme ;
Tout, tout ce qui peut le perdre
Pour le cœur de l'homme recèle
D'inexplicables voluptés.

Oui, il s'agit là de quelque chose qui nous est familier, de quelque chose de russe, par trop vraiment russe, et qui peut-être n'est compréhensible à nul autre qu'à nous, les Russes.

Du reste, ceci a plus ou moins existé chez d'autres peuples, dans l'histoire des autres civilisations et religions : « L'homme se plaît à édi-

fier et à frayer de nouvelles routes, dit Dostoiewsky dans Les Mémoires du Souterrain, — *mais d'où vient qu'il a également la passion de la destruction et du chaos ? Dites-le nous, s'il vous plaît ! J'ai la conviction que jamais l'homme ne renoncera à la douleur véritable, c'est-à-dire à la destruction et au chaos. La douleur, n'est-ce pas la cause unique de la conscience?* » — Quant à la joie de la conscience, de la connaissance, elle rend l'homme semblable à Dieu. L'amour de la destruction et du chaos paraît insensé ; mais tout au fond de cette folie on sent la possibilité de quelque nouvelle « sagesse de serpent », d'une nouvelle science : « goûtez au fruit de l'Arbre de Science, et vous deviendrez semblables à des dieux ». Pourquoi l'homme éprouve-t-il de l'enivrement sur le bord des plus ténébreux abîmes, où il est attiré ? C'est parce que tout au fond de ces ténèbres, il croit entrevoir une clarté nouvelle, une issue vers l'autre hémisphère du monde, vers le ciel inférieur, qui peut-être seulement paraît autre, mais en réalité est le même, contemplé d'une façon différente ; parce que tout au fond de la destruction et du chaos, s'ébauche une nouvelle construction et une nouvelle harmonie ; tout au fond du blasphème, une nouvelle religion ; sur la face du Titan souterrain, de l'Ange des Ténèbres, la face de l'Ange Porte-lumière, de Lucifer, la face d'un autre Dieu — lequel encore une fois peut-être paraît autre mais en réalité est le même, contemplé d'une façon différente. Dans ce cas, le mal n'existe pas pour le mal, mais en vue d'un nouveau bien supérieur ; la négation n'existe pas pour la négation, mais pour une nouvelle affirmation :

Les Dieux. Je ne suis point dieu,
Mais je me sens l'égal d'un dieu.

dit le Prométhée de Gœthe :

Comme eux je suis immortel.
Immortels nous sommes tous.
Je n'ai plus souvenir de mes origines
Je ne veux pas de fin,
De fin, je n'en vois pas.
Je suis donc immortel puisque j'existe.

Je reste ici créant des hommes
Selon mon image — tribu
A moi-même égale.
Apte à souffrir comme à pleurer,
A goûter et jouir,
Et ne vous point servir, ô Dieux,
Ainsi que moi !

Telle est la dernière conscience religieuse de « cet enthousiasme dans l'audace » dont parle Dostoiewsky au sujet du jeune homme qui tira sur l'Eucharistie ; tel est l'un des deux principes religieux éternellement antagonistes : le principe Titanique opposé au principe Olympien — Titanique, c'est-à-dire à la fois orgiaque, bacchique, dionysiaque.

Mais un principe n'en peut supprimer un autre ; le blasphème apparent, poussé jusqu'au bout, n'est plus alors que la forme inverse d'une religion négative, opposée ; sous la négation apparente se cache une affirmation ; le pôle positif se renforce dans la mesure où se renforce le pôle négatif ; et quand la force aura dans les deux pôles atteint son maximum d'intensité, les deux courants se rencontreront enfin et l'explosion aura lieu.

A l'instant où le malheureux levait son arme pour tirer, « il se produisit dans son âme, dit Dostoiewsky quelque chose de tout à fait particulier » l'effroi mystique l'envahit, la force la plus considérable qui soit pour une âme humaine. Mais l'âme forte du jeune homme pouvait en-

core tenter la lutte contre cet effroi ; elle l'a prouvé. Et comme la victime supportait la pression progressive de cet effroi, elle était donc, je le répète, incontestablement douée d'une très grande force spirituelle. D'ailleurs était-ce vraiment de la force ; n'était-ce pas plutôt de la pusillanimité? Probablement l'un et l'autre dans l'union des contrastes. Or, voilà qu'au dernier moment l'incroyable vision (celle du Christ en croix) lui apparut... et tout prit fin.

« L'un et l'autre à la fois dans l'union des contrastes », dit Dostoiewsky. — Notre pensée est là, exprimée à peu près dans les mêmes termes : « L'un et l'autre à la fois ».

Deux fils ensemble tordus.

« Les contrastes se sont rejoints » :

Ils se toucheront les extrêmes.
« Oui » s'éveillera et « Non »,
Et « Oui » et « Non » fusionneront,
Et leur mort sera la Lumière (1).

Cette terrible lumière, cet éblouissant éclair, l'étincelle qui s'allume entre les deux pôles réunis, ce fut pour le pauvre insensé « l'incroyable vision » fin de tout.

Peut-on aborder ces hauts sujets mystiques, à propos du cas infime que nous rapporte Dostoiewsky? Cet acte impie n'est-il pas bien moins le fait d'une idée religieuse, que de l'absence de toute idée, c'est-à-dire d'une grossière ignorance et d'une sauvage barbarie? Mais ce qui nous occupe, ce n'est pas le fait lui-même, c'est Dostoiewsky dont la pensée s'applique à l'interpréter, d'une part affirmant « que le peuple russe est tout entier dans l'orthodoxie » qu'il « ne

(1) Vers d'un poème célèbre de Mme Hippius : *Électricité.* (J.-C.)

possède rien d'autre et n'a besoin de rien », — et d'autre part que « ces deux types du peuple, le tentateur et la victime » insultant au plus grand mystère de l'orthodoxie « nous représentent le peuple dans son ensemble ». — « Évidemment, poursuit Dostoiewsky, ni l'un ni l'autre n'avaient une foi dogmatique suffisamment éclairée, une conscience bien nette de ce qu'ils faisaient ; mais tout de même il se trouvait chez eux, comme en général dans tout le peuple, « une certaine connaissance intime du Christ » car, ajoute-t-il, on peut *connaître beaucoup de choses de façon inconsciente* ». En tout cas, la révolte elle-même, la discussion à propos « de celui qui accomplira l'acte le plus téméraire » avait acquis chez tous deux un degré d'idée à peu près consciente ». Mais admettons que Dostoiewsky ait exagéré, que ce soit là seulement un reste de barbarie moyennageuse, anté-chrétienne, quelque chose d'analogue à ce qui se passait en Occident aux sabbats des sorcières ou aux messes-noires, admettons que tout cela ne soit qu'une flaque d'eau croupie sur l'ornière du grand chemin, — dans cette flaque, ne voit-on pas se refléter toute la profondeur chavirée du ciel plein d'étoiles, le même qui se mire dans l'immense océan de la vie historique du peuple?

« Eh bien ! Lev Nicolaïevitch, je voulais te le demander depuis longtemps, crois-tu en Dieu oui ou non? » dit un jour Rogojine à l'Idiot, à propos d'un tableau ancien ou d'une icone.

— Comme tu as une étrange façon d'interroger... et de regarder ! — remarqua involontairement le prince.

« J'aime contempler ce tableau — murmura Rogojine, qui se tut comme s'il avait de nouveau oublié sa question.

« Ce tableau ! s'écria tout à coup le prince,

sous l'impression d'une pensée soudaine. Mais ce tableau suffirait à faire perdre la foi ! »

Quel était donc ce tableau, ou cette icone, qui, de l'aveu de ce saint « eut suffi à faire perdre la foi? »

« Ce tableau, — raconte dans sa confes sion le jeune Hippolyte qui se meurt de phtisie, — représente le Christ, à l'instant où on vient de le déposer de la croix. Il me semble qu'en général les peintres se sont ingéniés à représenter le Christ, soit sur la croix soit déposé de la croix, avec un visage qui garde encore les traces d'une beauté peu commune; cette beauté, ils s'efforcent de la Lui conserver, en dépit des plus épouvantables tourments. Dans le tableau de Rogojine, plus un mot de cette beauté ; c'est en plein le cadavre d'un homme qui a subi d'infinies souffrances avant d'être mis en croix : blessures, flagellation, coups de la part des gardes, coups de la part du peuple alors qu'il portait sa croix et tombait sous ce fardeau, enfin le supplice du crucifiement durant six longues heures (tel est à peu près mon calcul). En vérité c'est bien là le visage d'un homme que l'on vient d'enlever à l'instant même d'une croix, c'est dire qu'il a conservé en lui beaucoup de vie et de chaleur. Rien n'a eu le temps de s'y figer, de sorte que le visage de ce mort a l'air de ressentir encore les douleurs qu'il vient d'endurer ; mais aussi ce visage n'a-t-il en rien été épargné ; c'est la *nature toute nue*, et, tel en vérité doit être le cadavre d'un homme, quel qu'il soit, après de pareils supplices. Je sais que, dès les premiers siècles, l'Église chrétienne établit que Christ a souffert non point d'une manière fictive, mais bien réellement souffert, et que sur la croix son corps par conséquent dut être soumis aux lois de la nature, d'une façon absolue et entière

Sur ce tableau, le visage a été terriblement meurtri de coups ; il est enflé, avec d'affreuses plaies tuméfiées et ensanglantées ; les yeux sont ouverts, les pupilles révulsées ; les larges prunelles dilatées toutes blanches ont un éclat mort, vitreux. Mais, chose étrange, en regardant ce cadavre de supplicié, il vous vient une question d'ordre particulier, curieuse. Si c'est bien là le cadavre (et il devait être absolument identique à celui-ci) que virent tous Ses disciples, les premiers apôtres futurs, que virent les femmes qui L'avaient suivi et qui se tenaient au pied de la croix, tous ceux qui croyaient en Lui et L'adoraient, comment ont-ils pu croire, voyant un tel cadavre, que ce martyr allait ressusciter? Ces gens qui entouraient le Mort, et dont pas un seul n'est représenté ici sur ce tableau, ont dû ressentir une affreuse tristesse et un grand trouble en ce soir où, d'un seul coup, s'effondraient toutes leurs espérances et presque toutes leurs croyances. Ils ont dû se séparer dans le plus panique effroi, bien que chacun à part soi emportât une sublime pensée, qui jamais ne pourrait lui être arrachée. Et si le Maître eût pu voir Son image la veille du supplice, se serait-il placé lui-même sur la croix, et serait-il mort, comme il l'est à présent? Cette question aussi vous vient involontairement, quand vous considérez ce tableau ».

Dostoiewsky n'a point connu Nietzsche, pas même de nom, bien que le premier livre de Zarathoustra ait été conçu, et en partie ébauché, à peine six mois après l'achèvement des « Frères Karamazov » et la mort de Dostoiewsky. Ainsi les deux dernières œuvres capitales de Dostoiewsky et de Nietzsche coïncident à peu près dans le temps. Nietzsche avait senti profondément Dostoiewsky, et même il ne se cachait pas d'en avoir été directement influencé ;

néanmoins il le connaissait fort peu, d'après de mauvaises traductions (il n'en existe pas de bonnes) et en ignorait par conséquent l'essentiel. Il va sans dire que Nietzsche n'a jamais copié Dostoiewsky, ni répété ses paroles, et cependant il existe entre eux certaines concordances, des répétitions *presque mot pour mot ;* ce ne sont pas seulement les mêmes idées, les plus intimes et les plus secrètes, — celles où le penseur à peine ose parfois se reconnaître, mais presque les mêmes expressions et comme le timbre d'une seule et même voix. On dirait qu'ils se sont prêté l'oreille ou concertés à dessein, et qu'ils se sont ensuite par hasard trahis l'un l'autre. Il n'existe pas de miracles — mais cela n'est-ce pas un vivant miracle de l'histoire? N'est-ce pas l'esprit même du temps qui parle ici d'une seule et même chose, en deux points différents du monde?

Une de ces étranges et presque terrifiantes coïncidences est la question que se posent Nietzsche et Dostoiewsky, la question de tout le nouveau christianisme à propos du corps mort, ou mieux « du cadavre » aux « meurtrissures tuméfiées et ensanglantées » aux « yeux vitreux » de l'Homme honteusement supplicié que l'on vient à l'instant de déposer de la croix : « Comment ceux qui virent pareil cadavre ont-ils pu croire que ce martyr ressusciterait? »

« Le sort de l'Évangile — a dit Nietzsche dans son Antéchrist — fut réglé par la mort de Jésus : il était suspendu à la croix... Seule la mort, cette mort inattendue, ignominieuse, seule la croix, généralement destinée d'après la loi aux plus infâmes scélérats, seule cette terrible contradiction plaça vraiment les disciples en présence de cette énigme : « *Qui était-ce*? *Qu'était-ce*? » (*wer war das*? *was war das*?) état

d'âme par trop compréhensible. Et désormais l'absurde problème fut posé : Comment Dieu a-t-il pu permettre cela? (ein absurdes Problem : wie konnte Gott das zulassen? » (Der Antichrist, chap. 40-41.)

Le lien le plus profond entre Nietzsche et Dostoiewsky se manifeste en Kirilov, sorte de héraut précurseur de l'idée religieuse de Nietzsche relative au « Surhomme » ; il se manifeste également comme affirmation du « Surhomme » du « Dieu-Homme » et comme négation de l' « Homme-Dieu » — qui nie par contre-coup ce miracle de la Résurrection, indispensable au Christianisme, et fait du Christ, selon le mot blasphématoire de Julien l'Apostat, tout simplement « un juif mort ».

« Écoute, déclare dans une sorte de délire, avant de se suicider, Kirilov à son « démon » Pierre Verkhovensky, écoute cette grande idée : un jour fut sur la terre, où se dressaient au centre de la terre trois croix. L'un des crucifiés était à ce point croyant qu'il dit à un autre : « Tu seras avec moi dans le paradis. » — Le jour finit, tous deux moururent ; ils s'en allèrent et ne trouvèrent ni paradis, ni résurrection. Ce qui avait été annoncé ne s'est point réalisé. Cet homme, entends-tu, était le plus sublime de la terre : il lui avait donné sa seule raison de vivre. La planète tout entière avec son contenu, sans cet homme-là, n'est qu'une absurdité. Jamais il n'a existé ni n'existera pareil homme, si même il se produisait un miracle. Précisément le miracle est en ceci que jamais il ne s'en était trouvé et que jamais il ne s'en retrouvera un semblable. Puisqu'il en est ainsi, et que les lois de la nature n'ont pas épargné Celui-là, n'ont pas même épargné leur miracle, mais L'ont obligé à vivre dans le mensonge et à mourir pour un mensonge, il faut bien alors que toute

la planète ne soit que mensonge, ne repose que sur un mensonge et une stupide dérision. Il faut que les lois mêmes de la planète ne soient qu'un diabolique vaudeville. A quoi bon vivre, réponds-moi donc, si tu es un homme? »

Quinze siècles durant, c'est-à-dire jusqu'à la Renaissance, l'idée qu'en le Christ la nature humaine était aussi réelle que la nature divine, qu'Il avait souffert et était mort comme tout le monde, pleinement soumis aux lois de la nature humaine — cette idée, la plus profonde du Christianisme, bien que communément adoptée, n'avait pas été approfondie, n'était pas vraiment sentie et demeurait en quelque sorte lettre morte. Grâce au rude ascétisme des nouvelles générations barbares, non moins qu'à la subtile scholastique de la vieille Byzance, qui étouffaient également toute tentative d'idée sur la Chair, — le charnel, l'humain en Jésus fait homme avait été atténué, voire même complètement absorbé par le spirituel, le divin. Elle était, cette chair, devenue à tel point incorporelle, miraculeuse, surnaturelle et pour ainsi dire abstraite, que l'idée même de la putréfaction, de l'inexorabilité des lois de la nature, ne semblait même pas un blasphème, simplement quelque chose d'impossible, d'absurde. On admettait par raison, mais on ne voyait pas de ses yeux, on ne sentait pas la réalité de ce tableau : « Le cadavre humain » aux « affreuses plaies tuméfiées et ensanglantées » aux « yeux ouverts et vitreux » de Celui qui vient d'être déposé de la croix, c'est-à-dire du plus honteux des instruments de supplice. L'état d'âme, si compréhensible pour nous aujourd'hui, des disciples se demandant à la vue de ce cadavre « comment pourra-t-il ressusciter? » était tout à fait étranger, inconcevable, tant pour les ascètes barbares que pour les scholastiques

byzantins du Moyen Age ; bien plutôt se seraient-ils demandé : « Comment Celui-ci a-t-il pu mourir? »

Mais lorsque, dans le cours des siècles suivants, du xve au xxe, les sciences renaquirent, surtout les sciences *mécaniques* (car le trait principal de la renaissance des sciences naturelles en Europe est précisément cette préférence accordée à l'étude physique des corps, de la matière inanimée, sur l'étude de l'âme et de la vie, le triomphe de la mécanique et de la physique sur la biologie et la psychologie, même à l'heure actuelle — en même temps que cette renaissance scientifique s'accomplit la grande, quoique peut-être simplement apparente « abjuration » du Christianisme. — « *O mirabile giustizia di te, Primo Motore* » — cet *hosanna* de Léonard de Vinci et de toute la science mécanique de l'univers, de Kepler à Newton, de Spinoza à Gœthe, n'était peut-être pas, mais paraissait, et paraît encore de nos jours, inconciliable avec l'*hosanna* mystique du Christianisme : « La mort a foulé aux pieds la mort ! » Dieu considéré comme premier moteur, le monde, telle une mécanique d'une évidente clarté mathématique, logique et nécessaire, et précisément en raison de cette nécessité divine : croire aux miracles devient alor scroire en quelque chose d'absurde (« absurdes Problem » selon l'expression de Nietzsche) en cela que deux et deux pourraient fort bien parfois ne pas faire quatre ; demander un miracle devient alors quelque chose comme une révolte sacrilège contre la « justice du Premier Moteur » de cet univers-machine. Mais dans le cœur de l'homme tout n'est pas « mécanique » : il souffre, et saigne de douleur comme au contact d'un fer tranchant à cette « nécessaire justice des lois naturelles ». Nous comprenons trop bien pour-

quoi ces rides titaniques et pitoyables creusées sur le visage de Léonard de Vinci ; trop bien cet aveu de Newton craignant de perdre la raison : « Je sens que je n'ai plus l'esprit aussi ferme qu'autrefois »(consistency of mind). C'est maintenant seulement, après les principes de Newton (Principia mathmatica), avec leur inébranlable certitude (hypothesas non fingo), après la découverte de la loi d'attraction universelle, que la tentation du diable revêt tout son sens d'infinie séduction : « Si tu es le Fils de Dieu, jette-toi en bas, et les Anges de Dieu te soutiendront de peur que ton pied ne se heurte contre une pierre. » — Il est dit dans l'Évangile : « Ayant fini de le tenter, le diable le quitta *pour un temps* » (Luc, IV-13). — Pour un temps? Quand donc le diable revint-il? N'est-ce pas vers la neuvième heure « alors que les ténèbres s'étendirent par toute la terre » et que Jésus poussa un grand cri : « Eli, Eli, lamma sabactani? » c'est-à-dire : « Mon Dieu, mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné? » — S'il n'est point ressuscité, ces mots sont donc bien les derniers, et par eux tout est fini. S'il n'est point ressuscité, c'est le dernier cri du désespoir et de l'effroi : il s'est jeté en bas et n'a pas trouvé d'ailes pour le soutenir ; il est tombé « selon les lois de l'attraction universelle » et « s'est brisé contre cette terre qu'il était venu sauver ». « Les lois de la nature n'ont pas épargné *Celui-ci*, n'ont pas davantage épargné son « miracle », comme les roues dentées et les leviers d'une machine insensible, elles l'ont pris dans leur engrenage de fer et l'ont anéanti. « La prédiction ne s'est pas accomplie. Il est parti et n'a pas trouvé de résurrection. » — Et voilà que sur la terre où il s'est brisé ne gît plus qu'un corps mort, un « cadavre aux plaies tuméfiées et ensanglantées » aux « yeux ouverts

et vitreux ». Et nous, avec le même sentiment que les disciples à l'instant où l'on venait de le déposer de la croix, après douze siècles contemplant à présent son corps nous ne savons comment croire qu'Il ressuscitera, et nous n'osons pas nous demander les uns aux autres : « *Qui était-ce? Qu'était-ce?* »

« Je ne sens plus mon esprit aussi ferme qu'autrefois », tout aussi bien que Newton, aurait pu dire Nietzsche en abordant ce problème, qu'il qualifie d'absurde uniquement, semble-t-il, pour se donner le change et se tranquilliser, car il sait trop que ce problème n'est pas absurde, bien qu'il soit capable d'anéantir l'esprit humain, voire la solidité de la raison de Newton. « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre foi n'a aucun sens » — ce n'est pas en vain que Nietzsche rapporte ces mots de l'apôtre Pierre ; il les a confirmés : la foi n'avait pour lui aucun sens. Mais c'est Dostoiewsky, et non Frédéric Nietzsche, qui entrevit la profondeur de cette négation, et qui seul aura compris toute l'horreur de ce « problème » : l'impossibilité naturelle et la nécessité mystique du miracle de la Résurrection. Sur ce point il eut bien réellement le droit de dire « qu'en Europe l'athéisme n'atteignait pas, et n'avait encore jamais atteint, pareille force d'expressions ».

« Si la mort est si terrible, et si puissantes ses lois, comment les vaincre? — c'est Hippolyte qui continue à méditer sur ce tableau capable de « faire perdre la foi ». La nature se montre à la façon de quelque énorme animal, implacable et muet, ou pour mieux dire, beaucoup mieux, quelque bizarre que ce semble, à la façon d'une gigantesque machine du dernier modèle, qui absurdement aurait saisi, broyé et englouti dans son engrenage sourd

et insensible, un Être aussi grand que parfait, un Être qui à lui seul valait plus que toute la nature et ses lois, plus que toute la terre, laquelle peut-être n'avait été créée qu'en vue de la seule apparition de cet Être. Ce tableau semble précisément exprimer cette idée d'une puissance obscure, mauvaise et absurdement éternelle, à laquelle tout serait soumis. Peut-on représenter par une figure ce qui n'en n'a pas? Mais je croyais par instants voir se manifester sous une forme étrange et impossible, cette puissance infinie, cet être sourd, obscur et muet. Je me souviens que c'était comme si quelqu'un tenant en main une chandelle m'eût conduit par la main en présence de quelque énorme et répugnante tarentule, se fût efforcé de me persuader que c'était là cet être obscur, sourd et tout puissant, et qu'il eût ri de mon indignation. »

De là la « révolte » d'Hippolyte présageant la révolte d'Ivan Karamazov et de Kirilov :

« Il m'est impossible de rester dans une vie qui affecte pour moi des formes aussi étranges et offensantes. Cette vision m'a humilié. Je suis incapable de me soumettre à l'obscure puissance qui prend l'aspect d'une tarentule. — La Religion ! En quoi ma soumission lui serait-elle nécessaire? N'est-ce pas assez que l'on me dévore, sans exiger de moi que j'adresse des louanges à qui m'a dévoré? — Non, laissons plutôt la religion ! — Je mourrai, regardant en face le principe de force et de vie ; et cette vie je la refuse ! S'il eût été en mon pouvoir de ne pas naître, jamais je n'aurais accepté l'existence à d'aussi dérisoires conditions. Mais il est encore en mon pouvoir de mourir. Le pouvoir n'étant pas grand, la révolte ne l'est guère. »

Dans le délire, ou les visions de son agonie,

ce Dieu-Bête lui apparaît sous l'aspect d'un énorme insecte répugnant : « Il avait l'air d'un scorpion, mais ce n'était pas un scorpion, quelque chose de plus dégoûtant et de bien plus terrible ». Il le décrit avec cette précision impudente et quasi géométrique avec laquelle sont décrites les visions de l'Apocalypse, et en même temps il sent que dans cette bête « un mystère est caché ». N'est-ce point cette même « Bête qui émergera de l'abîme » lorsque viendra la fin du monde : « το θηριον τό αναβαῖνον εκ της ἀβύσσου — dont parle l'Apocalypse » et « l'adoreront tous ceux qui vivront alors sur la terre et dont les noms ne sont pas inscrits au livre de vie de l'Agneau, scellé depuis la création du monde. Que celui qui a des oreilles entende ». (Apocalypse, XIII, 8-9.)

Le Dieu-Bête, le Dieu-Tarentule. Un fait caractéristique au plus haut point, c'est cette figure d'insecte mystique, araignée ou tarentule, traversant tout l'œuvre de Dostoiewsky, retracée dans l'imagination de ses héros les plus profonds, de Svidrigaïlov à Fédor-Pavlovitch Karamazov. Il semble, qu'elle ne laisse nul répit à Dostoiewsky lui-même, qu'elle l'ait tourmenté, poursuivi durant toute son existence ; il semble que pour lui-même aussi quelque « mystère » quelque chose de fatal, de primordial et ressortissant au noumène se cache sous cette figure. Elle se révèle à lui dans les dernières profondeurs, non seulement de l'esprit, mais de la chair, non seulement de la dialectique la plus abstraite, mais de la sensualité la plus brûlante, comme le symbole de la volupté cruelle et de la cruauté voluptueuse et c'est aussi « tel un charbon ardent qui se consume au vif de la chair et dissout en même temps cette chair — c'est *l'esprit de corruption* « principe de naissance

et de mort, principe de cette « plaie de la vie éternellement suppurante. »

A Hippolyte, dans son abstrait délire métaphysique, il semble que quelqu'un « l'a conduit par la main, lui montrant quelque énorme et répugnante tarentule. » — « Il m'a toujours semblé, dit Lisa à Stavroguine, en proie à ce soudain accès de haine en quoi l'amour dégénère parfois, que vous m'emmeniez dans quelque endroit où se trouvait une *énorme araignée féroce* de la grosseur d'un homme, et que nous resterions là toute notre vie à la regarder et à en avoir peur. » — Et L'Adolescent, délirant de passion sensuelle pour la femme aimée, comme si elle se vendait à lui : « Quel plaisir pour moi que toute cette honte ! » sent en lui une « *âme d'araignée* ». — « Déjà l'insecte cruel avait grandi dans mon âme » confesse Dmitri Karamazov, à propos d'une de ses turpitudes érotiques « à la Karamazov ». — « Une fois, frère, un insecte venimeux m'ayant piqué, je suis resté couché quinze jours avec la fièvre. Or, voici qu'en ce moment un insecte vient de me piquer au cœur, une sorte de venimeux insecte, comprends-tu? » — L'idée qu'il peut exercer un pouvoir illimité sur une innocente jeune fille, la posséder tout entière », « corps et âme » — « cette idée, idée de bête venimeuse, m'a saisi le cœur à tel point, qu'il manqua défaillir sous l'angoisse ».

« Aux insectes, la sensualité ! Pour moi, frère, je suis cet insecte, et c'est à propos de moi tout spécialement que ceci a été dit. Et nous tous, les Karamazov, nous sommes ainsi faits, et chez toi aussi, mon ange, cet insecte couve et déchaînera une tempête dans ton sang. » Et le père de l'Adolescent, Versilov, a lui aussi une « âme-araignée ». C'est elle qu'il semble avoir transmise à son fils. « Je vous *extermi-*

nerai » dit Versilov à sa maîtresse. « Et cet amour violent, sauvage, explique l'Adolescent, vous prend comme un accès, comme un nœud mortel qui vous étreint, une maladie, — et sitôt la satisfaction obtenue, le voile tombe et c'est alors un sentiment contraire, le dégoût, la haine, *l'envie d'exterminer, d'écraser* ». Et Rogojine aussi, un insecte l'a piqué au cœur et il a réellement « exterminé » Nastassia-Philippovna. Évidemment, ce n'est pas en vain qu'à peine Hippolyte a-t-il entrevu dans son délire la symbolique Tarentule « la Bête au mystère latent », soudain pénètre dans sa chambre le double de Rogojine. Ces deux apparitions sont connexes. Dans son fameux discours sur Pouchkine, au sujet des « Nuits Égyptiennes », « de la fantastique bestialité des anciens romains de la décadence », « ces dieux terrestres », Dostoiewsky reprenant son éternelle image, parle de la « sensualité des insectes » — « *de la sensualité de l'araignée femelle qui dévore son mâle.* »

L'éternité, à Svidrigaïlov, apparaît « telle une salle de bain, comme on en voit à la campagne, enfumée, avec des araignées dans tous les coins, et la voilà toute l'éternité ». « Qui sait, ajoute-t-il en manière de conclusion, à cette vision lugubre qui « donne froid à Raskolnikov ». — « Il se peut qu'elle soit véridique, et savez-vous bien, quant à moi, je l'aurais faite ainsi à dessein. » Il ne paraît pas soupçonner toute la signification mystique et pourtant réelle que peuvent avoir pour lui ces « araignées » si proches de son âme, de son « âme d'araignée. »

« Mais n'est-ce pas vous qui allumez la lampe de l'icone? » demande Stavroguine railleur à Kirilov, après leur entretien sur l'homo-divinité.

« Oui, c'est moi qui l'ai allumée.

« La foi vous est donc revenue?

« La pauvre vieille aime que la lampe... et elle n'a pas eu le temps aujourd'hui, — marmotta Kirilov.

« Et vous-même, est-ce que vous priez encore?

« J'adresse ma prière à tout. Vous voyez cette araignée qui grimpe le long du mur, je la contemple et je lui suis reconnaissant de ce qu'elle grimpe. »

Même ici nous retrouvons l'araignée ; ici comme partout où se fait sentir chez Dostoiewsky « le contact avec les autres mondes ». Soit que dans la volupté de l'esprit se manifeste l'orgueil, ou soit que dans l'orgueil de la chair se manifeste la volupté, l'apparition de ce mystique Insecte n'est jamais due au hasard. Elle fait songer à un énigmatique détail de la vie de Spinoza : « Quand il désirait accorder quelque repos un peu prolongé à son esprit — raconte le bon Colerus — il attrapait et apprivoisait des araignées, ou bien jetait une mouche à une araignée ; et observant le combat de ces insectes il éprouvait un tel plaisir qu'il s'éclaffait bruyamment ». Voilà un étrange plaisir pour « le plus doux des hommes que la terre ait portés » pour le saint « Rabbi Baruch ». — Telle est l'unique débauche de sensualité que se soit offerte ce pauvre juif d'Amsterdam, qui polissait ses verres de lunettes et se contentait pour sa journée d'un peu de bouillie au lait et d'un demi-pot de bière de quatre sols : des jeux de gladiateurs entre insectes ! Ne ressemble-t-il pas à ces moments-là « aux dieux terrestres », aux romains de la décadence « qui charmaient l'ennui et la tristesse de leurs derniers jours par le spectacle de bestialités fantastiques, telles que « la volupté de l'araignée femelle dévorant son mâle »? — Quand on relit certains passages de *l'Ethique*, dont le dard secret est dirigé contre l'Évangile, contre

le précepte de l'amour filial envers Dieu, — ne semble-t-il pas que ce petit juif, de même que Stavroguine « est pour ainsi dire tout chargé d'une forte envie de rire »? et que, finalement, voilà qu'il donne libre cours à cette envie, au spectacle de deux araignées qui s'entre-dévorent « et part d'un bruyant éclat de rire ». Quel froid nous étreint à ce terrible rire, que l'on dirait d'un insensé ! Quel frisson d'ironie soudaine fait grimacer le pâle et calme visage du philosophe, de cet homme « ivre de Dieu » qui pourrait dire de lui-même ainsi que Kirilov : « J'adresse ma prière à tout » ! Qu'est-ce donc qui provoque son rire? Ou bien son rire est-il encore une prière? ou bien, de même qu'Ivan Karamazov, qui trouve tout naturel que son frère Dmitri ait tué leur père, — se réjouit-il tout simplement de ce « qu'un reptile ait dévoré un autre reptile? »

« Par cette même méthode, selon laquelle j'ai traité de Dieu et de l'âme, je considérerai les actions humaines et les penchants tout comme s'il s'agissait de lignes, de surfaces et de corps » (Éthique, IIIe partie.) Et en effet, toute l'Éthique n'est elle-même qu'une subtile et diaphane toile d'araignée suspendue en l'air, constituée de lignes géométriques, de théorèmes, de postulats, de scholies, et, au centre de la toile, l'araignée Spinoza avec sa raison, concevant la Substance divine dans tous ses Attributs et Modes, ou bien cette Substance qui a englouti le monde — Dieu lui-même qui impitoyablement tire sa vie de la vie, comme l'araignée de la mouche. Et certes, ce nouveau Dieu de Spinoza, bien que les rabbins l'aient banni de leurs Synagogues, n'en est pas moins parent du vieux Dieu d'Israël, du Dieu dévastateur, tel un feu brûlant et délétère, devant la face de Qui

« la terre s'enfuit et les montagnes fondent ». Voilà que la terre s'en est enfuie, que les montagnes ont définitivement fondu. De tout ce qui jadis était l'univers, il n'est rien resté qu'une grise et poudreuse toile d'araignée, où chatoie à peine un vague prisme, — et dans son centre, la Substance absorbant tout, Dieu qui est le tout, le Dieu-Araignée qui a dévoré l'univers.

« Gott wurde Spinne » « Dieu est devenu Araignée » a dit Nietzsche dans son Antéchrist, à propos de la métaphysique en général et de Spinoza en particulier ; et l'on dirait encore ici qu'à son insu Nietzsche vient d'effleurer la pensée la plus terrible et la plus secrète de Dostoiewsky, comme s'il répétait à voix haute ce que Dostoiewsky lui chuchote à l'oreille.

L'opposition des deux abîmes, la contradiction entre l'amour divin et la liberté humaine, la nécessité mystique et la réelle impossibilité du miracle — contradiction qui paraissait insoluble à la conscience religieuse de Dostoiewsky, l'aura tourmenté toute sa vie. Elle se reflète dans tous ses ouvrages, mais nulle part avec autant de puissance que dans le dernier : Les Frères Karamazov, et précisément dans les pensées et les sentiments par lesquels passe Aliocha, le héros principal « au sujet de « l'*esprit de corruption* » alors que le défunt starets Zocyma « l'avait prévenu de la corruption comme d'une chose toute naturelle » ou bien, selon l'expression cynique du nihiliste Rakitine, « lorsqu'il commençait à puer ».

« Ce n'était pas de miracles qu'il avait besoin, mais seulement « de la plus stricte justice », laquelle, selon sa foi, venait d'être violée... *Pourquoi cela*? *Qui a jugé*? Qui pouvait ainsi juger? — telles étaient les questions qui lui torturaient l'âme... Passe encore qu'il n'y ait pas

eu de miracle, mais pourquoi l'infamie de cette corruption hâtive « devançant le phénomène naturel » comme disaient les moines avec méchanceté? *Où donc était le doigt de la Providence? Pourquoi n'avait-elle pas montré son doigt « au moment où il l'aurait fallu »* (songeait Aliocha) *et comment elle-même avait-elle pu se soumettre aux lois naturelles aveugles, muettes et inflexibles* » — aux lois de la nécessité, cruelles comme ce « fer » par lequel le moujik de Tolstoï exerce son empire terrible sur toute chair vivante ou morte : « il faut le battre, le broyer, le pétrir » (1).

Ce doute d'Aliocha n'est pas une pensée abstraite, mais un chagrin mortel qui soudain envahit tout son être, une lame qui lui transperce l'âme : de tout son être corruptible, l'homme tout à coup sent l'impossibilité de la non-corruption ; de toute la pesanteur mortelle de son corps, l'impossibilité de l'envol par dessus le gouffre de la mort. Lui, peut-être, Aliocha, le premier d'entre les hommes a revécu cette souffrance que, douze siècles auparavant, les disciples du Seigneur avaient éprouvée au pied du Golgotha, en contemplant « le cadavre de l'Homme supplicié ». A cette odeur cadavérique qui plane sur le cercueil du starets Zocyma, Aliocha en perçoit une autre plus épouvantable encore « l'esprit de corruption » qui s'exhale malgré tous les parfums des Saintes-Femmes. Le voile tombé qui le couvrait durant des siècles comme d'un linceul, voilà que ce n'est plus derechef qu'un corps mort qui s'offre à nous dans son effrayante nudité. Et l'imposture éhontée paraît une impudente vérité : « Les princes des prêtres et les pharisiens s'assemblèrent chez Pilate et lui dirent : Seigneur,

(1) En français dans le texte.

nous nous sommes souvenus que cet imposteur, quand il était encore parmi les vivants, a dit : après trois jours je ressusciterai. Ordonne que l'on garde son tombeau jusqu'au troisième jour, de peur que ses disciples ne profitent de la nuit pour l'enlever et disent : il est ressuscité d'entre les morts ! Et cette dernière supercherie serait pire que la première. » (Math. XXVII 62-64.) Ces sentiments et ces pensées d'Aliocha au sujet de l' « esprit de corruption » soulèvent comme jamais nulle part elle ne fut soulevée au cours de ces vingt siècles, la question de Nietzsche et de Dostoiewsky : « *Qui était-ce? Qu'était-ce?* En ce temps de la grande abjuration des peuples européens, il semble que le Christ une fois encore soit mort sur la croix et que le miracle de la résurrection de nouveau devra s'accomplir. Maintenant comme jadis, avant que ce miracle se produise dans la tombe, il devra se produire dans le cœur humain. C'est dans le cœur d'Aliocha que Dostoiewsky a perçu la première naissance mystérieuse du plus mystérieux des miracles — la première palpitation au tombeau de la chair qui va ressusciter.

« La vision de Cana » est la réponse à la question des cinq derniers siècles d'abjuration chrétienne, au sujet « de l'esprit de corruption » :

— « Ainsi, l'odeur est encore plus forte puisqu'on a décidé d'ouvrir la fenêtre » songe Aliocha, la nuit dans la cellule du starets Zocyma sur le cercueil duquel le Père Païssi lit l'Evangile.

« *...Jésus leur dit : remplissez d'eau les amphores et on les remplit jusqu'au bord.*

« *Et il leur dit : puisez maintenant et servez le Maître du festin, et on le servit.*

« *Le Maître alors but de ce vin qui naguère était de l'eau, et il ne savait pas d'où il provenait :*

les serviteurs le savaient eux qui l'avaient puisé. Le Maître fit venir le fiancé.

« *Et il lui dit : chacun offre d'abord son meilleur vin et quand les convives sont rassasiés, de moins bon : toi tu as veillé à ce qu'il y ait du bon vin jusqu'à la fin* ».

« Mais qu'est-ce donc? Qu'y a-t-il? passa comme un tourbillon dans l'esprit d'Aliocha. Pourquoi les murs de ma cellule s'écartent-ils? Ah oui, c'est vrai, ce sont les Noces, c'est le festin, oui, bien sûr. Voici les convives, voici les jeunes époux, et la foule en liesse et... où donc est le très sage Maître du festin? Mais quel est celui-ci? Qui est-ce? De nouveau les murs se sont écartés. Quel est donc celui qui là-bas se lève de la grande table? Comment? Et lui aussi il est là? *Mais n'est-il pas dans son cercueil?... mais il est là aussi...* Il s'est levé ; il m'a vu et il vient ici... Seigneur !

« Oui, c'est vers lui que s'avance, le petit vieillard tout desséché, au visage sillonné de menues rides, l'air joyeux et souriant d'un paisible sourire. Le cercueil a disparu ; il porte le même habit qu'il avait hier quand il était assis parmi eux. Sa bonne face est épanouie, ses yeux brillent. Comment cela?... il a donc assisté au festin, il a donc aussi été invité aux Noces de Cana?...

« Moi aussi, mon cher, j'y suis invité et appelé, résonne derrière lui une voix paisible. Pourquoi restes-tu enterré ici que l'on ne t'y voit pas? — Allons, viens avec nous.

« C'est bien sa voix, la voix du starets Zocyma. Et comment ne serait-ce pas lui puisqu'il le réclame? Le starets a pris Aliocha par la main. Celui-ci, qui était à genoux, se relève.

« Réjouissons-nous, poursuit le petit vieillard desséché, buvons le vin nouveau, le vin de la nouvelle et grande allégresse. Tu vois, que de

convives ! Voici le fiancé et la fiancée, voici le très sage Maître du festin qui goûte au vin nouveau. Et Le vois-tu Lui, notre Soleil, Le vois-tu?...

« J'ai peur... je n'ose regarder... murmura Aliocha.

« Ne crains rien. Terrible il est à nos yeux par sa majesté, effrayant par son altitude, mais Il est infiniment miséricordieux ; par amour Il s'est fait semblable à nous, et Il se réjouit avec nous, *Il change l'eau en vin pour que la joie des convives ne tarisse pas ;* Il attend de nouveaux convives; Il ne cesse d'en appeler de nouveaux dans les siècles des siècles. Vois : on apporte le vin nouveau, on apporte les coupes ».

Ne serait-ce qu'un songe, du délire, « une hallucination ordinaire » — c'est-à-dire un leurre grossier des sens et sans consistance aucune — ou bien est-ce quelque apparition authentique, peut-être même plus que cela, *une vision anticipée*?

« Qu'est-ce que la vérité? » et où est-elle — là-bas, au sépulcre, dans « l'esprit de corruption » dans la soumission de la chair morte « aux implacables lois naturelles » ou bien ici, dans ce « Soleil » — vision d'éternelle allégresse, d'éternel triomphe de la chair ressuscitée et par la mort réparant la mort? Puisse chacun croire selon les exigences de son cœur, croire ce que lui dicte son cœur. Il obtiendra ce en quoi il a cru.

« Le monde est plein d'innombrables possibilités qui ne se sont jamais réalisées » affirmait Léonard de Vinci, précurseur de la science moderne. Nous avons entendu aussi le balbutiement sacré, quoique bien vague encore et enfantin, de cette science du développement universel, de « l'évolution ». Le monde

n'a pas été et ne restera pas toujours tel qu'il est. L'état dans lequel il se manifeste actuellement à notre raison et à notre sensibilité dans le temps et dans l'espace, est une des *innombrables conditions possibles* du monde ; notre raison finie elle-même, notre sensibilité, ce n'est aussi qu'une des innombrables conditions possibles de notre raison infinie, de notre infinie sensibilité. En d'autres termes, l'univers n'est accessible à notre raison et à notre expérience que sur un point unique de l'espace et du temps ; nous en ignorons et l'origine et la fin, et nous ignorons notre propre fin et notre propre origine. Tout ce que nous savons d'une manière certaine, c'est que dans les conditions présentes de l'univers, l'action des lois de la nature est nécessaire et immuable. D'après ces lois, les molécules de matière constituant le corps du starets Zocyma, de même que les molécules constituant n'importe quel autre corps, doivent se dissocier, et jamais dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire étant donné toujours les conditions de l'univers tel que nous le connaissons par notre raison finie et notre expérience sensible — jamais nulle part ces molécules ne reformeront une association identique à celle qui fut jadis le corps du starets Zocyma. Mais voici qu'une interrogation s'élève : Pareille association ne serait-elle possible en d'autres conditions encore inaccessibles à notre manière de concevoir et de mesurer le temps et l'espace, en quelqu'une des innombrables et lointaines conditions de ce monde infini, vers quoi tend précisément « son aspect changeant » c'est-à-dire le progrès, « l'évolution » et qui sera révélée à l'une des innombrables et lointaines conditions possibles de notre raison et de notre sensibilité? Dans leur état actuel, notre raison et notre expérience ne peuvent répondre à notre inter-

rogatoire ni par « oui » ni par « non ». Mais si, dans cet état actuel se trouve déposé le germe réel de leurs conditions futures ; dans notre raison et notre expérience finies, le germe de notre raison et de notre expérience mystiques (de la même façon que dans l'état inorganique de la matière se trouve déposé le germe de l'organique) la réponse de cette raison et expérience mystiques à la question qui vient d'être posée ne devra-t-elle pas être tout aussi réelle : oui, pareille association de molécules ayant naguère, dans le temps et dans l'espace, constitué le corps vivant, la personnalité charnelle du mort, indestructible par essence et éternelle, (car l'éternité de la matière est déjà une loi de la nature que nous connaissons) — pareille réassociation de molécules, en dehors de l'espace et du temps, en un nouveau corps immortel, en une nouvelle personnalité charnelle, dans ce futur état du monde qu'exigent absolument notre raison et notre expérience mystiques, est non seulement possible mais nécessaire. La révélation de cette raison et de cette expérience mystiques nous est un témoignage, que « *le Verbe s'est fait chair* » et que dans ce Verbe incarné, le Père et le Fils, l'Esprit et la Chair — ne sont qu'Un, et que, par conséquent, la personnalité charnelle dans sa signification définitive, est équivalente à la personnalité spirituelle. L'immortalité de la personnalité spirituelle exigée par la raison mystique et l'expérience nécessite à son tour l'immortalité de la personnalité charnelle. Mais est-ce que cela ne signifie pas : « En vérité, en vérité, je vous le dis : viendra le temps où tous ceux qui seront au tombeau entendront la voix du Fils de Dieu et sortiront du tombeau? » Le miracle de la résurrection paraît incroyable autant que le plus incroyable des contes. Mais

est-il plus croyable que, par suite du contact entre la semence virile et celle de la femme, des molécules éparses de matière inanimée, emportées par les tourbillons du mouvement, s'unissent et s'assemblent autour d'un point immobile, d'une monade qui n'existait pas jusqu'alors, sorte de noyau indestructible qui constitue la nouvelle personnalité de celui qui va naître? Le mystère de la naissance, de l'incarnation, n'est ni plus ni moins grand que le mystère de la résurrection ; naître n'est pas moins invraisemblable que ressusciter. La seconde invraisemblance se distingue de la première en ce que, en raison de sa nouveauté, elle nous paraît moins familière.

La vision d'Aliocha est une authentique *chose vue*, un aperçu de cette infinie réalité par delà le temps et l'espace. Elle est pour Aliocha ce qu'est la mort pour le prince André, la naissance de Ketty pour Lévine, une illumination « une trouée » dans la vie ordinaire, à travers quoi se manifeste quelque chose de supérieur, « le contact avec les autres mondes ». L'âme d'Aliocha, soudain, a comme plongé son regard dans un futur infiniment reculé, où le cycle du développement universel est révolu, où le temps a cessé d'être, et où les molécules de matière ayant jadis constitué un ensemble organique, un corps vivant, après s'être ensuite dispersées viennent de se réassocier en un nouveau corps incorruptible. « Le petit vieillard desséché, tout sillonné de menues rides, vêtu du même habit que la veille » (*tout ce qui est chez vous, est aussi chez nous*) apparaît à Aliocha comme un reflet de l'authentique image venue du fond de ce futur infiniment éloigné, selon une loi analogue à celle du mirage qui rapproche du spectateur des objets situés à une distance infinie, mais absolument réels. Ce n'est là ni

un songe, ni du délire, ni un leurre des sens, non plus qu'un fantôme ou un esprit désincarné, « mais une chair spirituelle » un corps tout aussi réel, tout aussi réellement existant que celui qui est couché dans le cercueil. « *Oui, il est bien dans le cercueil, mais il est là aussi* » songe Aliocha. Il est ici et là, dans les deux mondes à la fois — pour Aliocha qui se trouve, lui, *entre les deux mondes*. L'incorruptible corps du starets Zocyma, n'est pas seulement une vision, mais une apparition authentique, une manifestation autre de ce même corps qui gît dans le cercueil, de ces mêmes molécules de matière soumises à la loi de corruption dans le temps et dans l'espace, qui dans la vision anticipée d'Aliocha, sont contemplées hors de l'espace et du temps, non dans le plan du sensible et du fini, mais dans le plan de la réalité mystique et de l'infini. Cette vision est en quelque sorte un pont éternel, un immuable arc-en-ciel jeté entre deux firmaments, le dernier Symbole, la dernière Union.

Aliocha éprouve les mêmes sentiments qu'éprouvèrent les Disciples du Seigneur et les Saintes-Femmes « à l'aube du premier jour de la semaine » — c'est la même transition qui le fait passer « d'un sentiment de profonde douleur et de consternation » à une joie qui le bouleverse : « Étant alors sorties en toute hâte du sépulcre, elles coururent pleines de crainte et de joie porter la nouvelle à Ses disciples. Et là Jésus vint à leur rencontre et leur dit : Réjouissez-vous ! et s'étant approchées, elles étreignirent ses pieds et l'adorèrent ». (Mathieu, XVIII, 8-9). Et cela non plus n'est pas un rêve, du délire, un leurre des sens, une simple vision mais « une vue anticipée sur quelque réalité infinie » une soudaine trouée dans le temps et dans l'espace, à travers laquelle l'âme plonge tout

à coup son regard à une distance incommensurable, dans cette direction où s'achemine l'évolution du monde ; à travers laquelle pour la première fois l'âme entrevoit dans le lointain ce qui devra être, ce qui déjà existe pour l'éternité. La chair du Christ ressuscité n'est ni fantôme, ni spectre, ni esprit désincarné, mais une chair réelle, « *une chair spirituelle* » : — « étonnés et effrayés, ils croyaient voir un esprit ; — mais Il leur dit : *De quoi vous étonnez-vous, et pourquoi de telles pensées entrent-elles dans votre cœur? Voyez mes pieds et mes mains : c'est bien Moi ; touchez-moi et regardez-moi, car un esprit n'a ni chair ni os, et vous voyez que J'en ai* ». (Jean, XXIV, 37-39). C'est bien le même corps mort qu'ils venaient de voir au tombeau, qu'ils avaient contemplé dans leur consternation — c'est ce même « cadavre de supplicié » dont la vue a fait naître cette question : « Comment pouvaient-ils croire qu'il ressusciterait? Mais déjà *c'est une autre apparence de ce même corps*, contemplé du point de vue d'une autre réalité, non pas sensible et finie encore une fois, mais infinie et mystique ; c'est l'apparence définitive, la dernière réalité, apparence et réalité d'un ordre particulier, supérieur, surnaturel, qui recouvrent, absorbent en elles toutes les apparences et réalités précédentes, d'ordre inférieur et naturel, de la même manière qu'en musique l'accord majeur recouvre, absorbe en lui toutes les dissonances antérieures, préparatoires, tout comme si elles n'avaient pas été. — « N'est-Il pas au tombeau? » — c'est la dissonance temporelle, « la note fausse » ; « mais Il est ici, dans la majesté et la gloire de la chair ressuscitée » — c'est l'harmonie définitivement atteinte, l'accord, le seul accord vraiment réel, l'accord final. Oui, il est bien au tombeau ; Il n'est qu'un corps mort,

de même que tous les autres corps soumis aux lois sourdes, muettes et impitoyables de la nature, de « l'esprit de corruption » pour des sceptiques tels que Renan ou Pilate, qui demandent à la Vérité même : « Qu'est-ce que Vérité? » pour un Smerdiakov avec son gros sens commun qui affirme que « rien de ce qui est écrit n'est vrai ». Pour ceux-ci, l'apparition du Christ est un phénomène d'ordre habituel, soumis aux lois physiques, historiques ; pour eux le « cadavre du supplicié » est l'unique et définitive réalité. Mais pour nous l'apparition de Dieu sur la terre n'a rien de commun avec les lois naturelles, physiques, historiques ; pour les Disciples du Seigneur « qui ont vu » et pour nous qui n'avons pas vu et qui croyons — Christ est bien vraiment ressuscité. Et si même nous avions vu ce qu'il n'a été donné à personne de voir (ici l'histoire et la nature ont pour ainsi dire coupé tous les ponts, toutes les routes à notre raison et à notre expérience finies) si même nous pouvions voir, considérer, palper le corps mort et décomposé de Jésus au tombeau, nous récuserions ici, et pour cette fois seulement dans la nature et dans l'histoire, le témoignage de notre raison et de nos sens ; nous aurions le droit de dire que c'est là « une suggestion diabolique », une hallucination. Et le phénomène de la Chair ressuscitée n'en resterait pas moins pour nous l'unique phénomène réel, l'unique réalité définitive, absorbant tout, supérieure à tout, — mystique, c'est-à-dire la plus réelle, puisque, ici comme partout (et en cela consiste la principale différence entre notre façon d'envisager le Christ et celle de tout le Christianisme antérieur à nous) la foi ne dépend point du miracle, mais le miracle de la foi : « tu as cru, parce que tu m'as vu ; bienheureux ceux qui ne verront pas et qui croiront ». (Jean,

XX, 29.) Ce bonheur de croire, ni Renan, ni Pilate, ni Smerdiakov « avec tout son sens commun » ne sauraient nous le ravir. Ce véritable miracle, notre nouveau et dernier miracle, notre dernier Symbole, notre dernière Union ne sauraient être anéantis par aucun dédoublement, par aucun sarcasme, par aucun « esprit de corruption », non plus que par les lois « de fer » de la nécessité. S'il est vrai que Christ pour nous soit mort d'une seconde mort, Il est pour nous ressuscité d'une seconde résurrection : « et alors, Je resterai avec vous jusqu'à la fin des temps. *Amen* ». (Mathieu, XXVIII, 20). L'ancien Christianisme exaltait l'esprit aux dépens de la chair, séparait, isolait l'esprit de la chair ; le Verbe en lui ne se faisait plus chair, au contraire, la chair y devenait verbe ; l'ancien Christianisme exaltait la moitié spirituelle du monde aux dépens de la moitié charnelle, n'admettait que la résurrection de l'esprit et négligeait la résurrection de la chair, mortifiait consciemment ou, mieux encore, oubliait la chair. Et la chair mourut. Et en même temps que la chair, mourut l'esprit. De la chair vivante, de l'esprit vivant, il ne subsista plus que l' « esprit de corruption ». Le Christ changeait l'eau en vin et le vin en sang, la pierre en pain et le pain en chair. L'ancien Christianisme fait le contraire : il change le vin en eau, le pain en pierre, — en l'eau des pleurs, en la pierre du dogmatisme. Il faut que s'opère à nouveau le miracle des Noces de Cana, la conversion de ces larmes amères de l'ancien Christianisme en un « vin nouveau, en le vin de la joie nouvelle », afin que s'accomplisse le dernier miracle du Christ, le miracle de la seconde Résurrection, du second Avènement. Dostoiewsky a prédit cette inévitable conversion de l'ancien Christianisme vespéral et occidental,

de ce sombre et monacal Christianisme de catacombe en un Christianisme jeune, oriental et auroral, tout ensoleillé, nuptial : « *vois donc, on apporte le vin nouveau, on apporte des coupes* ». Chez nous, ce vin nouveau n'existe pas encore, mais déjà « nous apportons les coupes ».

« Et *Le vois-tu Lui, notre Soleil, Le vois-tu*? interroge le starets Zocyma.

« J'ai peur, je n'ose regarder... murmura Aliocha. »

Ce « Soleil » c'est bien cette Lumière, cette aveuglante étincelle, cet éclair qui a réuni les « deux bouts » les deux pôles du monde.

> Ils se toucheront les extrêmes.
> « Oui » s'éveillera et « Non ».
> Et « Oui » et « Non » fusionneront
> Et leur mort sera la Lumière.

« Comme il approchait de Damas, soudain un éclair jaillit dans le ciel et l'aveugla ; il tomba et entendit une voix ». Cet éclair qui brille tout à coup dans le ciel, c'est le soleil d'éternelle joie de la Chair ressuscitée, et cette « ineffable vision » qui apparut enfin à Dostoiewsky fut pour lui « la fin de tout ».

C'est là, précisément dans cette Vision de Cana, qu'il a pour la dernière fois, déployé ses ailes toutes grandes : la chaîne par laquelle il il était resté cloué à son poteau immobile, au vieux Christianisme historique, se rompit enfin, et il prit son vol. Mais l'extrême anneau de cette chaîne était par trop profondément planté dans le cœur de Dostoiewsky pour qu'il put l'arracher de lui-même autrement qu'avec le cœur ; il s'envola loin de nous dans l'éternité. La fin des « Frères Karamazov » fut la fin de Dostoiewsky.

« Je songe que tous devraient par-dessus tout aimer la vie, dit Ivan Karamazov.

« Aimer la vie plus que le sens qu'elle comporte?

« Oui, l'aimer avant toute logique, et c'est alors seulement que j'en comprendrai le sens. Voilà ce que je me suis dit depuis longtemps. *La moitié de ta tâche est faite, Ivan, et bien faite: tu aimes la vie. Maintenant tu dois t'occuper de la seconde moitié et tu seras sauvé* ».

Dostoiewsky certes ne considérait point Aliocha et le starets Zocyma comme des hérétiques exclus de l'Église. Et cependant une profession de foi aussi sincère, pour celui qui voudrait aller jusqu'au bout de la pensée de Dostoiewsky, n'aurait-elle pas semblé durant toute l'existence historique du Christianisme, et maintenant encore ne semblera-t-elle pas plus coupable et plus scandaleuse que toute hérésie ? Le « paganisme » (car il est trop évident que l'amour d'Ivan Karamazov pour la vie n'a rien de commun avec le « Christianisme »), non seulement du point de vue tolstoïen, mais du point de vue du Christianisme historique en général — le « paganisme » ne doit pas être considéré comme une moitié du monde opposée au Christianisme, ou négative, mais comme l'autre moitié indispensable de ce même Christianisme ; la doctrine du Christ ne doit pas être considérée comme la grande scission, mais comme la réunion de ces deux parties, des deux pôles du monde. Ce qui paraissait être le Christianisme, et ce qui aujourd'hui apraît être « l'anti-christianisme » ne sont pas deux choses différentes, mais une seule et même chose. Le ciel d'en haut et le ciel d'en bas, celui du jour et de la nuit ne sont pas deux ciels, mais un ciel unique.

Nous autres seulement, contemporains de Zarathoustra-Antéchrist, sommes à même de comprendre toute l'incroyable nouveauté, l'au-

dace de cette véritable « profession de foi ».

« Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder, mit der Macht eurer Tugend ». Mes frères, restez fidèles à la terre de toute la force de votre vertu ! « De tout votre amour et de tout votre savoir *servez le sens de la terre* ! » Ainsi dit Zarathoustra. Il nous avait semblé jusqu'à présent que c'était là le mot le plus fort que l'Antéchrist eût prononcé contre le Christ ; que « ce sens de la terre » cette « fidélité à la terre » — et l'idée du non-terrestre, la fidélité au ciel, s'excluaient réciproquement, autant que le mensonge est exclu par la vérité. Nous avions cru d'après L. Tolstoï et Nietzsche, d'après tout le millénaire ascétisme chrétien, nous avions cru qu'aimer Dieu comme le Christ l'a ordonné, signifiait renoncer à vivre de la vie terrestre, renier la terre, haïr la terre.

« Baise la terre infatigablement, aime-la sans te lasser, dit le starets Zocyma, recherche l'enthousiasme et l'extase de l'amour. Baigne la terre des larmes de ta joie, et aime ces larmes qui sont tiennes. Et n'éprouve aucune honte de cet enthousiasme, car c'est un grand présent de Dieu qui n'est octroyé qu'à de rares élus ». Ce que le saint starets Zocyma appelle un « haut présent de Dieu » ce n'est pas seulement cette fidélité de raison, mais cet amour délirant « qui semble insensé » antérieur à toute logique « pour la terre », et partant « pour les petites feuilles printanières et pour le ciel bleu qui étreint la terre » — pour le ciel terrestre. Même un pécheur comme Dmitri Karamazov pressent cette sainteté de l'amour pour la terre, qui ne semble point chrétien, alors que sur la terre descendait la déesse Cérès, la « Grande-Mère » celle dont le corps se transformait en pain vivant dans les mystères souterrains d'Éleusis :

Du haut des cîmes de l'Olympe
Cérès la Mère vient vers nous...

Pour que du fond de sa bassesse
L'homme puisse se relever
Avec l'antique Mère-Terre
Qu'il s'allie éternellement.

« Mais voilà bien toute la difficulté, ajoute-t-il perplexe, comment ferai-je alliance pour toujours avec la terre? *Je ne baise pas la terre* ». N'est-ce point parce qu'il ne sait pas « baiser la terre », comme le fait le starets Zocyma, qu'il n'est pas encore chrétien? Dmitri sent en somme qu'il n'y a pas moyen de « s'élever de sa bassesse » de sa sensualité de Karamazov, d'araignée, de son amour pour la terre « enceinte », rien qu'enceinte — autrement qu'en concluant une nouvelle alliance religieuse, illuminée de conscience, un « nouveau testament » avec la Terre, la Grande-Mère. Or, c'est là, ou à peu près, ce que dans les Possédés « la Sybille russe » la nonne réfugiée dans un couvent pour y faire pénitence de ses dons de prophétie, chuchote en sortant de l'église à l'oreille de l'Innocente boîteuse : « La Mère de Dieu que penses-tu que ce soit? » — C'est la *Grande-Mère,* espoir du genre humain — c'est la *Grande-Mère la Terre humide,* et en cela réside pour l'homme une grande joie. Et tout chagrin terrestre et toute larme terrestre — se fait joie pour nous, et lorsque de tes larmes tu abreuveras la terre à une archine de profondeur, à l'instant même tu te reprendras à te réjouir de tout. Et tu ne sentiras plus du tout de chagrin, telle est ma prophétie ».... Ce mot alors m'avait frappée. Depuis, dans mes prières, je me suis mise, avec de profondes révérences, à baiser la terre ». Ce nouveau testament de la prophétesse et du starets Zocyma d'une part et de

Zarathoustra l'Antéchrist d'autre part : « soyez fidèles à la terre », « baisez la terre », Aliocha aussi l'accomplit en faisant ce que désire si fort mais n'ose faire Dmitri Karamazov — « il conclut avec la terre notre mère une éternelle alliance ». La nuit, après la vision de Cana, après cette soirée où le starets Zocyma boit « le vin nouveau », le « vin de la nouvelle et grande jubilation », Aliocha sortit de la cellule et s'en fut au jardin, et là, soudain, comme fauché il s'abattit contre terre. — « Il ne savait pas pourquoi il l'embrassait, il ne se rendait pas compte pourquoi il voulait irrésistiblement la baiser, la baiser tout entière ; mais il la baisait, pleurant, sanglotant, la baignant de ses larmes, et comme en extase il lui jurait de l'aimer, de l'aimer éternellement. « Baigne la terre des larmes de ta joie et aime ces larmes qui sont tiennes ». — entendait-il comme un écho dans son âme. Pourquoi pleurait-il? C'est d'enthousiasme qu'il pleurait, c'est à cause de toutes ces étoiles qui rayonnaient sur lui du fond de l'abîme, et « il n'éprouvait aucune honte de son extase ». De ces mondes divins, innombrables, des fils semblaient être descendus pour s'unir à son âme, et l'on eût dit que celle-ci vibrait toute « au contact des autres mondes ». Le mystère terrestre semblait se fondre avec celui du ciel, le mystère terrestre se joignait à celui des étoiles. A chaque instant il sentait nettement, physiquement pour ainsi dire, que quelque chose de palpable, de solide et inébranlable comme cette voûte étoilée, s'arc-boutait à son âme, et cela pour la vie et l'éternité. Il était tombé comme un faible adolescent, il se releva tel un combattant armé pour la vie ». C'est le contact de « notre Grande-Mère la Terre », qui lui vaut cette force nouvelle, et avec cette force il s'en ira, selon le conseil du starets, de son

désert monastique vers le monde, non seulement de la terre vers le ciel, comme naguère quand il était « faible » encore, mais du ciel vers la terre.

Tel est ce que le Christianisme a révélé de plus profond à la culture russe, et peut-être à la culture universelle. Il nous avait semblé jusqu'alors qu'être chrétien signifiait aimer le ciel et rien que le ciel, en renonçant à la terre, en exécrant la terre. Mais voici un Christianisme qui n'est point renoncement à la terre ni trahison envers la terre, mais nouvelle « fidélité à la terre », nouvel amour, « nouvel embrassement de la terre ». Il apparaît tout à coup que non seulement on peut aimer à la fois ciel et terre, mais qu'il est impossible de les aimer autrement qu'à la fois, impossible de les aimer séparément, selon la doctrine du Christ. Aussi longtemps que nous n'aimons pas jusqu'au bout le ciel ou la terre, jusqu'à l'extrême confin du ciel et de la terre, il nous semble, tout comme à Léon Tolstoï et à Nietzsche que l'un de ces amours exclut l'autre. Il faut aimer la terre *jusqu'au bout*, jusqu'à l'extrême bord de la terre, — *jusqu'au ciel* ; il faut aimer le ciel *jusqu'au bout*, jusqu'à l'extrême bord du ciel, jusqu'à la terre. Alors seulement nous comprendrons que c'est un seul amour et non pas deux amours, que le ciel est uni à la terre, embrasse la terre (les deux *hémisphères*, les deux pôles du monde) et que la terre s'abandonne au ciel, s'ouvre au ciel : « le mystère terrestre, selon l'expression de Dostoiewsky, entre en contact avec le mystère des étoiles ». C'est dans ce contact, dans cette union que réside l'essence, sinon du Christianisme historique, du moins de la doctrine même du Christ. L'arbre de vie n'épanouit pas seulement ses tendres feuilles printanières dans le ciel bleu, mais il enfonce pro-

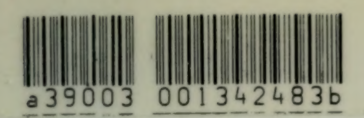
fondément ses racines dans le sombre sein éternellement fécond, éternellement voluptueux, de notre mère, la terre humide. Tant que la terre ne devient *pas céleste*, elle est toujours encore la vieille terre païenne ; tant que le ciel ne se fait *pas terrestre*, il n'est encore et toujours que le vieux ciel, qui semble tout au plus chrétien, mais n'est pas chrétien. Or « une nouvelle terre sera et un nouveau ciel » : c'est-à-dire que la terre se fera céleste et terrestre le ciel « Que votre règne arrive ! que votre volonté soit faite *sur la terre comme au ciel* ». Non seulement au ciel, mais sur la terre. Que votre volonté réunisse le ciel et la terre ; alors le ciel et la terre ne seront pas deux, mais un seul, de même que Moi et mon Père ne faisons qu'Un. C'est le sel du sel de la doctrine chrétienne ; non plus l'eau, mais le feu du baptême. Baptisés avec l'eau seulement, nous ne comprenions point ; désormais nous commençons à entrevoir que pour n'avoir pas compris cela, nous n'avions de fait rien compris au Christianisme.

Il l'avait compris, ou mieux pressenti et annoncé avec tant de force, lui le premier Européen de notre temps — Dostoiewsky.

TABLE DES MATIÈRES

PARIS. — SOCIÉTÉ GÉNÉRALE D'IMPRIMERIE ET D'ÉDIT.,
ANC. IMPR. LEVÉ, 71, RUE DE RENNES.




a39003 001342483b